

فهرست الجلد الرابع

صفحة

باب بيان القياس والا ستمسان	١١٢٢
باب معرفة احوال المجتهدين	١١٣٤
باب فساد تخصيص العلل	١١٥٢
باب وجوه دفع العلل	١١٦٣
باب الممانعة	١١٦٩
باب المعارضة	١١٧١
باب بيان وجوه دفع المناقضة	١١٨٩
باب الترجيح	١١٩٦
باب وجوه دفع العلل العارديه	١٢٢٣
باب الانتقال	١٢٥٠
باب معرفة اقسام الاسباب والعلل والشرط	١٢٥٤
باب تقسيم السبب	١٢٩٤
باب تقسيم العلة	١٣٠٥
باب تقسيم الشرط	١٣٢٤
باب تقسيم العلامة	١٣٤٦
باب بيان العقل	١٣٤٩
باب بيان الاهلية	١٣٥٧
باب اهلية الاداء	١٣٦٨
باب الامور المعترضة على الاهلية	١٣٨٢
باب العوارض المكتسبة	١٤٥٠
فصل السكر	١٤٧٢
فصل الهزل	١٤٧٧
الفصل السادس وهو الخطأ	١٤٩٠
واما الفصل الاخر فهو الاكراه	١٥١٣

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Yeni No. 216
Eski No. 216



الجلد الرابع من كشف الاسرار على اصول الامام

فخر الاسلام على البردوى لعبد العزيز البخارى

رحمهما الله تعالى

• صححه احمد رامن الشهير بشهرى

طبعه حسن حلمى الريزوى

١٣٠٧

T. C.  
İSTANBUL  
Fatih Kütüphanesi  
SAYI







باب القياس والاستحسان

قال الشيخ الامام رضى الله  
عنه وكل واحد منهما على  
وجهين اما احده نوعي  
القياس فاضعف اثره

بسم الله الرحمن الرحيم

باب بيان القياس والاستحسان

الاستحسان في اللغة استعمال من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسنا تقول استحسنت  
كذا اي اعتقدته حسنا وفي الاصطلاح ما يدينه (قوله) وكل واحد منهما على نوعين ولما  
كان كل واحد من القياس والاستحسان حجة باعتبار الاثر والاثرفديكون قويا وغير قويا صار  
كل واحد على وجهين باعتبار ضعف الاثر وقوته وهذه تقسيم القياس الذي قبله استحسان  
معنوي وتقسيم هذا الاستحسان المعارض لتقسيم نفس القياس والاستحسان باعتبار ذاتهما  
فان القياس الخالي عن معارضة الاستحسان خارج عن هذا التقسيم وكذا الاستحسان الثابت  
بالنص والاجماع والضرورة خارج عنه ايضا فكان معناه فكل واحد منهما في مقابلة الآخر  
على وجهين فاضعف اثره اي بالنسبة الى قوة اثر مقابله وهو الاستحسان والثاني ما ظهر  
فساده اي ضعفه لانه اذا ضعف بمقابلة الآخر فسد والمراد في الضعف والفساد ههنا واحد  
واستترت صحته واثره اي انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فاندفع به فساد  
ظاهره وصار راجعا على مقابله ونوعا الاستحسان على عكس نوعي القياس كما ذكرنا فان قيل  
ينبغي ان يكون النوع الثاني من القياس استحسانا خلفا اثره والنوع الثاني من الاستحسان قياسا  
لظهور اثره فان الاستحسان هو القياس الخفي لا الظاهر قلنا ظهور اثر الاستحسان بالنسبة  
الى خفاء فساده ولكنه خفي بالنسبة الى وجه القياس الذي ظهر فساده كما في سائر صور القياس  
والاستحسان الا ترى ان وجه الاستحسان في مسألة سجدة التلاوة اخفى واغوى من وجه القياس  
بالنظر الى نفسهما لانه انضم الى وجه القياس معنى ادق من وجه الاستحسان فتوى به

(وجه)

وجه القياس وضعف وجه الاستحسان وفسد فبالنظر الى وجهي القياس والاستحسان  
اولا كان وجه الاستحسان اخفى واغوى من وجه القياس فصح تسميته استحسانا كما في سائر  
صور القياس والاستحسان بالنظر الى المعنى الخفي اللاحق بالقياس ثانيا كان وجه القياس  
اغوى فترجح وجه القياس وضعف وجه الاستحسان فهذا معنى دقيق يندفع به سؤالات  
الخصوم فافهم واعلم ان بعض القادحين في المسلمين طعن على ابي حنيفة واصحابه رحيم  
الله في تركهم القياس بالاستحسان وقال جميع الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس  
والاستحسان قسم خامس لم يعرف احد من جملة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه انه من دلائل  
الشرع ولم يبق عليه دليل بل هو قول بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للحجة لا اتباع هو  
اوشهوة نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية  
فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك وما  
لا يشغل بذكره وانهم قد ذكروا في بعض المواضع انا نأخذ بالقياس ونترك الاستحسان به  
فكيف يجوزون الاخذ بالبطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة  
التعير والعداوة ونقل عن الشافعي ايضا انه بالغ في انكار الاستحسان وقال من استحسان فقد  
شرع وكل ذلك طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد فابو حنيفة رحمه الله اجل  
قدرا واشد ورعا من ان يقول في الدين بالتشهي او عمل بما استحسنته من دليل قام عليه شرعا  
فالشيخ رحمه الله عقد الباب لبيان المراد من هذا اللفظ والكشف عن حقيقته دفعا لهذا الطعن  
وقال بعد ما قسم كل واحد من القياس والاستحسان على نوعين وانما الاستحسان عندنا احد  
القياسين واختلف عبارات اصحابنا في تفسير الاستحسان الذي قال به ابو حنيفة رحمه الله  
قال بعضهم هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه كما اشار اليه الشيخ ولكن لم يدخل  
في هذه التعريف الاستحسان الثابت بدليل آخر غير القياس مثل ما ثبت بالاثار والاجماع  
والضرورة الا ان مقصود الشيخ ما سذكره وقال بعضهم هو تخصيص قياس بدليل اقوى  
منه وهذا اللفظ وانعم جميع انواع القياس ولكنه يشير الى ان الاستحسان تخصيص العلة  
وانه ليس بتخصيص وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي رحمه الله ان الاستحسان هو ان يعدل  
الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجود اقوى يقتضي العدول  
عن الاول ويلزم عليه ان يكون العدول عن العموم الى التخصيص وعن المنوخ الى النسخ  
استحسانا وليس كذلك ويلزم على جميع هذه العبارات قول ابي حنيفة رحمه الله في بعض المواضع  
ترك الاستحسان بالقياس لانه يصير حينئذ كأنه قال تركت القياس الاقوى او الدليل الاقوى  
بالاضعف وانه غير جائز واجيب عنه بان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من القياس وحده  
ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فلذلك ترك العمل  
به واخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا الاستحسان هو القياس الخفي وانما سمع به لانه في الاكثر  
الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا ولما صار اسما لهذه النوع

والنوع الثاني ما ظهر  
فساده واستترت  
صحته واثره واحد نوعي  
الاستحسان ما اقوى اثره  
وان كان خفيا والثاني  
ما ظهر اثره وخفي فساده  
وانما الاستحسان عندنا  
احد القياسين لكنه يسمى به



من القياس وانه قد يكون ضعيفا ايضا في الاسم وان صار مرجوحا فاذا قال ابو حنيفة رحمه الله تركت الاستحسان اراد بذلك التنبيه على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك الحكم وان الاحب ان يذهب اليه لكن لما لم يترجح عندي ما اخذت به وذكر صدر الاسلام ان الاستحسان اذا كان اكثر تأثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى وان كان القياس اكثر تأثيرا كان الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس واعلم ايضا ان المخالفين لم ينكروا على ابي حنيفة رحمه الله الاستحسان بالاثار والاجاع او الضرورة لان ترك القياس بهذه الدلائل مستحسن بالاتفاق وانما انكروا عليه الاستحسان بالرأى فان ترك القياس بالشهر على زعمهم فاشار الشيخ الى دفع طعنهم بقوله انما الاستحسان اي الاستحسان الذي وقع التنازع فيه عندنا اي عند اصحابنا احد القياسين لان يكون فيما اخر اخترعوه بالشهوى من غير دليل ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة وجب ترجيح احد القياسين ليعمل به اذا امكن لكنه سمي به اي لكن احد القياسين سمي بالاستحسان اشارة الى انه الوجه الاول في العمل به لترجمته على الآخر قال شمس الاثر رحمه الله سموا الاستحسانا للتمييز بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه الاوهام وبين الدليل المعارض له وهو نظير عبارات اهل الصناعات في التمييز بين الطرق لمعرفة المراد فان اهل النجوة يقولون هذا نصب على التفسير وهذا نصب على الظرف وهذا نصب على المصدر للتمييز بين المعاني المناسبة واهل العرض ويقولون هذا من البحر الطويل وهذا من البحر المتقارب وهذا من البحر المديد فكذلك علموا استعمالا عبارة القياس والاستحسان للتمييز بين الدليلين المتعارضين وخصصوا احدهما بالاستحسان لكون العمل به مستحسنا وكونه مائلا عن سنن القياس الظاهر فسموه بهذا الاسم لوجود معنى الاسم فيه بمنزلة الصلوة فانها اسم للدعاء ثم اطلقت على العبادة المعهودة لما فيها من الدعاء بعبادة فظهر بما ذكرنا ان مقصود الشيخ من هذا الكلام دفع الطعن وابانة المراد من الاستحسان المتنازع فيه لا تعريف الاستحسان على وجه يدخل فيه جميع اقسامه ويدل عليه سياق كلامه فانه قال وانما غرضنا ههنا في هذا الباب تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام لا بيان جميع اقسام الاستحسان (قوله) انه الوجه الاول في العمل ظاهر هذا الكلام يوهى ان العمل بالقياس الذي عارضه استحسان جازل لكن العمل بالاستحسان اولي وان العمل بالطرده جازل وان كان الاثر اي العمل بالمؤثر في العمل بالطرده وليس كذلك فان شمس الاثر رحمه الله ذكر في اصول الفقهاء بعض المتأخرين من اصحابنا ظن ان العمل بالاستحسان اولي مع جواز العمل بالقياس في موضع الاستحسان وشبه ذلك بالطرده مع المؤثر وقال العمل بالمؤثر اولي وان كان العمل بالطرده جازلا قل شمس الاجعة وهذا وهم عندي فان اللفظ المذكور في عامة الكتب الا ان اثر كنهها هذا القياس والمترك لا يجوز العمل به ورمي اقبل الا اني استعجب ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستعجابه يكون كفرا فعرفنا ان القياس متروك في معارضة الاستحسان اصلا وان الاضعف يسقط في مقابلة الاقوى وقد ذكر الشيخ بعده باسطر ما يوافق هذا حيث قال فسقط حكم القياس بمعارضة الاستحسان لعدمه في التقدير وقال فصار هذا باطنا لعدم ذلك الظاهر في مقابلته فسقط حكم الظاهر لعدمه

(وهكذا)

اشارة الى انه الوجه الاول في العمل به وان العمل بالآخر جازل كما جاز العمل بالطرده وان كان الاثر اولي منه

وهكذا حكم الطرد مع الاثر فان الطرد ليس بحجة والاثار حجة فكيف يجوز العمل بما ليس بحجة في مقابلة ما هو حجة بل العمل بالاثار واجب والطرد بمقابلته ساقط وهذا هو الحكم في كل معارضة فان الدليلين اذا تعارضا وظهر لاحدهما رجحان على الآخر وجب العمل به وسقط الاخر اصلا فكذلك في القياس مع الاستحسان واذا ثبت هذا كان المراد من قوله انه الوجه الاول في العمل به انه هو الوجه المأخوذ به دون غيره ومن قوله ان العمل بالآخر جازل ان العمل بالقياس جازل عند سلمته عن معارضة الاستحسان الذي هو اقوى منه وكذلك هذا في الطرد مع الاثر يعني اذا لم يعارض الطرد اثر جازل العمل به اذا كان ملانما واذا ظهر الاثر فالعمول هو الاثر والطرد ساقط وكان الحمل على ما ذكرنا وان كان خلاف ظاهر اللفظ اولي من حمله على المناقضة (قوله) والاستحسان اقسام يعني ليس الاستحسان مقتصر على ما ذكرنا من نوعه بل له انواع اخر مثل الاستحسان الثابت بالاثار والاجاع والضرورة الا ان غرضنا في هذا المقام لما كان تقسيم انواع العمل اذ نحن في بيان حكم العلة قمنا بالاستحسان الذي هو قياس خفي فانقسم على نوعين كايضا وهو ثابت بالاثار الضمير اما ان يعود الى الاستحسان او الى الاقسام وكلا الوجهين مشبه ولولم يذكر لفظة هو ومنه فيما بعد لكان اوضح مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناس فان القياس يابى جواز السلم لان المقنود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا يتعقد في غير محله الا انا تركناه بالاثار الموجب للترخيص وهو قول الراوي ورخص في السلم وقوله عليه السلام من اعلم منكم فليسلم في كيل معاوم الحديث وانما الذمة التي هي محل السلم فيه مقام ملك المقنود عليه في حكم جواز السلم وكذا القياس يابى جواز الاجارة لان المقنود عليه وهو النفقة معدوم في الحال ولا يمكن جعل العقد مضافا الى زمان وجوده لان المعاوضات لا تحتل الاضافة كالبيع والتكاح الا انا تركناه بالاثار وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يحرق عرقه فالامر باعطائه الاجر دليل صحة العقد وكذا الاكل ناسيا يوجب فساد الصوم في القياس لان الشيء لا يبقى مع وجود ما ينافيه كالطهارة مع الحدث والاعتكاف مع الخروج من غير حاجة الا انه متروك بالاثار وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك واليه اشار ابو حنيفة رحمه الله حيث قال لولا قول الناس لقلت يقتضي معنى به رواية الاثر ومنه اي ومن الاستحسان ما ثبت بالاجاع مثل الاستصناع يعني فيما فيه للناس تعامل مثل ان يأمر انسانا ليجز له خفا مثلا بكذا وبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم للعال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعيينه حقيقة او ثبوته في الذمة كالسلم فاما مع عدم من كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنا تركه بالاجاع الثابت بتمام الامنة من غير تكبر لان بالاجاع يتعين جهة الخطا في القياس كما يتعين بالنص فيكون واجب الترك وقصروا الامر على ما فيه تعامل لانه معدول به عن القياس فان قيل الاجاع وقع معارضا للنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك قلنا قد صار النص في حق هذا الحكم مخصوصا

والاستحسان اقسام وهو ثابت بالاثار مثل السلم والاجارة وبقاء الصوم مع فعل الناس



وبنه مائت بالاجماع وهو الاستنعا ومنه مائت بالضرورة وهو تطهير الجياض والابار والاونى وانما غرضنا هنا تقسيم وجوه العلل في حق الاحكام ولما صارت العلة عندنا علة باثرها سميها الذي ضعف اثرها قياسا وسمينا الشيء الذي قوى اثرها استحسانا ذكر الاسم الموصول بتأويل الشيء وانما الضمير بتأويل العلة ولو قال سميها الذي ضعف اثره او سميها التي ضعف اثرها لكان ابعد من الاشتباه ويلزم عليه انه قد سمي الذي ضعف اثره استحسانا ايضا وعلى العكس وقدم الجواب عنه وقدما الثاني وهو الاستحسان الذي قوى اثره وان كان خفيا على الاول وهو القياس الذي ضعف اثره وان كان جليا وقد يرجح اليان بن قوة اثره وهو البقاء حتى وجب الاشتغال لطبده وتأخر الظاهر لضعف اثره وهو الغناء حتى وجب الاعراض عنه وقال على رضى الله عنه لو كانت الدنيا من ذهب والآخر من خرف لاختار العاقل الخرف الباقي على الذهب الثاني كيف وقد كان الامر على العكس وكالنفس مع القلب فان القلب ترجح على النفس وان كانت النفس ظاهرة والقلب باطنا لان اثر عمل القلب اقوى من عمل النفس لانه موضع الايمان والتوحيد والعلم والبصر مع العقل فان العقل راجح وان كان باطنا لقوة اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة اليه قوله **في** مثال ذلك اى مثال تقدم الاستحسان الذي قوى اثره على القياس الذي ضعف اثره وهذا في الحقيقة مثال القسم الاول من القياس والقسم الاول من الاستحسان ان سور سباع الطير كالصقر والبازي والشاهين في القياس نجس لان السور معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلهم سباع البهائم وكان سورها نجسا وفي الاستحسان هو طاهر مكروه لان السور كذا **في** اعلم ان مشايخنا علوا في نجاسة سور سباع البهائم بان اعابها متولد من اللحم ولحمها نجس فيكون السور نجسا ايضا ويرد عليه ان اللحم ان كان نجسا لذاته باعتبار الحرمة ينبغي ان لا يجوز بيع السبع ولا الانتفاع به ولا يظهر جلده بالدباغ كالخنزير وان كان نجسا بالمجاورة وكانت عينه طاهرة كالجلد ينبغي ان لا ينجس السور لان النجاسة المجاورة لا تؤثر في نجاسة السور كافي سور الشاة والادى فسلك الشيخ طريقة يندفع عنه هذا السؤال **في** فقال السبع ليس نجس العين لدليل جواز الانتفاع به بمعنى من غير ضرورة اذ لو كان نجس العين حرم الانتفاع به من غير ضرورة كما حرم بالخنزير وسائر الانجاس لقوله تعالى والرجز قاهجر **في** فاجتنبوا الرجس من الاوثان **في** رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه وهذا

( يقتضى )

يقتضى ان يكون السبع طاهرا كالشاة والادى **في** وقد ثبت نجاسته اى نجاسة السبع باعتبار حرمة لحمه فان مثل هذه الحرمة تدل على النجاسة فان الحرمة اما ان تثبت لعدم صلاحية الغذاء كالذباب والتراب اذا اكل ابيح للغذاء فيصير بدونه عبثا **في** او لخبث طبعه كالضفدع والسحفاة **في** او لاحترام كلالدى **في** او لنجاسته لانه تعالى حرم كل نجس بنفسه او بمجاورة كالحمر والخنزير والطعام نجس ولا احترام للسباع وهى صالحة للغذاء ولم يستحبها الطبايع فانها كانت مأكولة قبل التحريم فثبت ان حرمتها للنجاسة **في** فان قيل **في** لم تثبت الحرمة للنجاسة بل لفساد طبع فانها حيوانات ناهية ويتعدى الى الاكلين فحرمها الشرع صيانة عن ذلك **في** قلنا هذه مصلحة وحكمة مطلوبة في العاقبة والمصالح والحكم ادلة على صحة الاسباب ولا تكون علة بانفسها لانها لا تتال بغالب الراى والقياس قول بغالب الراى فثبتت النجاسة لتكون الحرمة مبنية على سبب ظاهر دون الحكمة وان كانت معتبرة في حق المشروعية على ان ما ذكرت من السبب يوجب الحرمة بنجاسته ليكون اكد في ايجاب التجنب كافي الخمر فانها حرمت لانها مفسدة عقولنا بطبعها فحرمت بنجاسته وكذلك الخنزير والكلب **في** ولما ثبت ان حرمة لحم السبع لنجاسته اقتضى ذلك ان يكون السبع نجس العين كالخنزير **في** فثبتنا معنى السبع حكما بين حكمين اى بين الطهارة الحقيقية والنجاسة الحقيقية وهو النجاسة المجاورة وذلك لانه اجتمع فيه مالا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم فاشبهه دهنا مائت فيه فارة فيجوز بيعه والانتفاع به كما يجوز بيع الدهن النجس والاستباح به عندنا ويحرم اكل لحمه لنجاسته **في** فان قيل **في** فعلى هذا يلزم ان لا يظهر لحمه بالذكوة كلهم الخنزير وقد نص في موضعين من الهداية انه يظهر بالذكوة كالجلد **في** قلنا **في** مختار الحقين من اصحابنا انه لا يظهر بالذكوة فقد ذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار ان من مشايخنا من يقول اللحم طاهر وان لم يحمل الاكل ومنهم من يقول نجس وهو الصحيح عندنا لان الحرمة في مثله تدل على النجاسة ونقل عن الفقيه ابى جعفر انه اذا صلى ومعه لحم سبع مذبح من سباع الوحش لا يجوز صلوته ولو وقع في الماء القليل افسده وهكذا عن الناطقي كذا في فتاوى القاضى الامام فخر الدين وهو اختيار صاحب الخلاصة ايضا **في** ولما ثبت صفة النجاسة في لحمه ثبتت في رطوبته ولعابه لان رطوبته متولدة من لحمه الذى هو نجس لامامه و طاهر منه وانه يشرب بلسانه الذى هو رطب من لعابه فينجس سوره ضرورة بمخالطة لعابه وسباع الطير تشرب بالنتقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والنتقار طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس خلقه لانه عظم جاف ليس فيه رطوبة فلا يجاور الماء بملاقاة نجاسته فيبقى طاهرا **في** الا اننا اثبتنا صفة الكراهة لانها لا تحترز بها عن الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة المختلة ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله في غير رواية الاصول ان ما يقع على الجيف من سباع الطير فسوره نجس لان منقاره لا يخالو عن نجاسة عادة كذا ذكر شمس الاثمة في المبسوط **في** والجواب انها تدل على منقارها بالارض بعد الاكل وهو شئ صلب فيقول ما عليه بذلك

وقد ثبت نجاسته ضرورة تحريم لحمه فان ثبتا حكما بين الحكمين وهو النجاسة المجاورة فثبت صفة النجاسة في رطوبته ولعابه وسباع الطير يشرب بالنتقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والعظم طاهر بذاته خال عن مجاورة النجس الا يرى ان عظم الميت طاهر فعظم الحي اولى فصار هذا باطنا لعدم ذلك الظاهر في مقابلته فقط حكم الظاهر لعدمه وعدم الحكم لعدم دليله لا يبعد من باب الخصوص على مانين في باب ابطال تخصيص العلل ان شاء الله عز وجل



فيظهر ولانا لم نتيقن بالتجاسة على مقارنه فثبت الكراهة بالعادة دون التجاسة كما في الدجاجة  
 الخلالة ثم تأيد ما ذكرنا بالعلة المنصوص عليها في الهرة فان معنى البلوى يتحقق في سور  
 سبع الطير لانها تقض من الهواء ولا يمكن صون الاواني عنها خصوصا في الصحارى بخلاف  
 سبع الوحش فعلى هذا يكون مستحسنا بالضرورة ايضا واثبات الكراهة على هذا الوجه  
 ان الضرورة فيها ليست بلازمة فلو وجود اصل الضرورة انتفت التجاسة ولكونها غير  
 لازمة بقيت الكراهة طعن بعض المخالفين اننا قلنا ان الاستحسان ليس قولا بالشبهة ولكنه  
 تخصيص العلة لان القياس اذا كان ثابتا في صورة الاستحسان وفي سائر الصور ثم ترك العمل  
 به في صورة الاستحسان وبقي معمولابه في غير تلك الصورة كان ذلك تخصيصا له وهو باطل  
 لما سذكر فاشار الى الجواب بقوله فصار هذا الى المعنى الذي يوجب الطهارة بصفة  
 الكراهة باطنا لعدم ذلك الظاهر وهو القياس في مقابلته فسقط حكم الظاهر  
 لعدمه في نفسه لان عدم حكمه مع وجوده وعدم الحكم لعدم العلة ليس من باب تخصيص  
 العلة قال شمس الاثمة رحمه الله ومن ادعى ان القول بالاستحسان قول بتخصيص العلة فقد اخطأ  
 لان بما ذكرنا تبين ان المعنى الموجب لتجاسة سور سبع الوحش الرطوبة النجسة في الآلة التي  
 تشرب بها وقد انعدم ذلك في سبع الطير فانه عدم الحكم لانعدام العلة وذلك لا يكون من تخصيص العلة  
 في شيء وعلى اعتبار الصورة بترأى ذلك ولكن يتبين عند التأمل انعدام العلة لان العلة  
 وجوب التحرر عن الرطوبة النجسة التي يمكن التحرر عنها من غير حرج وقد صار هذا معلوما  
 بالتخصيص على هذا التعليل في الهرة في كل موضع يعدم بعض اوصاف العلة كان انعدام الحكم  
 لانعدام العلة فلان يكون تخصيصا له قوله واما الذي ظهر فسادا اى القياس الذي ظهر  
 فسادا وهذا بيان القسم الثاني من القياس ويتضمن بيان القسم الثاني من الاستحسان ايضا  
 مثاله اى مثال القياس الموصوف انهم يعني علماءنا قالوا فيمن تلا آية السجدة في الصلوة انه  
 ركع بها قياسا ذكر في الذخيرة اذا تلا آية السجدة في صلواته وهى في آخر السورة الايات  
 بقين فان شاء ركع لها وان شاء سجد واختلف المشايخ في معنى قوله ان شاء ركع وان شاء  
 سجد بعضهم قالوا معناه ان شاء سجد لها سجدة على حدة وان شاء ركع ركوعا على حدة غير ان  
 الركوع يحتاج الى النية بنوى الركوع للتلاوة والسجدة لا تحتاج اليها لان الواجب الاصل  
 السجدة والركوع ان كان يخالف السجدة صورة يوافقها معنى فمن حيث انه يوافقها معنى  
 يتأدى به الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي  
 الواجبة الاصلية فلا يحتاج فيها الى النية وبعضهم قالوا معنى قوله ان شاء ركع لها وان  
 شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة قلت والى هذا القول قال شيخ الاسلام خواهر  
 زاده واكثر المحققين وذكر شمس الاثمة في المبسوط بعد ذكر هذه المسئلة ان كانت السجدة  
 في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى ثم يركع وان ركع في موضع السجدة  
 اجزاء وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن السجدة نواها ولم ينوها لانها صارت دينا

واما الذي ظهر فسادا واستترت صحته واثره فهو القياس الذي عمل به علماءنا ورحمهم الله قابله استحسان ظهر اثره واستتر فساده فقط العمل به مثاله انهم قالوا فيمن تلا آية السجدة في الصلوة انه ركع بها قياسا لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا وفي الاستحسان لا يجوز لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافا كما في سجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فجاز بعض لكن القياس اولى باثره الباطن والاستحسان متروك لفساده الباطن

عليه بفوات محل الاداء وبصيرورتها دينا صارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب  
 دينا في الذمة كالطهارة لا تصير دينا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلوة لا يتأدى بالركوع  
 ولا بسجدة الصلوة ثم قال فان اراد ان يركع بالسجدة بعينها فالقياس ان الركوع والسجود  
 في ذلك سواء وبالقياس ناخذ وفي الاستحسان لا يجزه الا السجدة فمن احسبنا من قال مراده اذا تلاها  
 في غير الصلوة وركع في القياس يجزه لان الركوع والسجود يتقاربان فينبى احدهما عن  
 الاخر كما ينوب في الصلوة وفي الاستحسان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو  
 قربة بخلاف الركوع في الصلوة والظاهر ان مراده القياس والاستحسان في الركوع في الصلوة  
 عند وضع السجدة فالشيخ بقوله في الصلوة رد القول الاول واختار القول الثاني ثم يحتاج  
 هنا الى بيان وجه القياس والاستحسان اولاً ثم الى بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان  
 ثانياً كما اشار اليه الشيخ فوجد القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا  
 اطلق اسم الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا اي ساجدا لان الخرورج هو السقوط  
 وانه موجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت الخلة ومجبت اذا طأطأت راسها ولما  
 ثبت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه  
 ينوب الركوع عن السجود كما ينوب القيمة عن الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر  
 لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالآخر بظاهر الشبه وظاهر قوله لان  
 النص قد ورد به اى بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا وان كان يدل  
 على ان هذا تمسك بظاهر النص وليس بقياس فانه ذكر في نسخة اخرى ان قوله تعالى وخر  
 راكعا يقتضى وجوب الركوع عقيب التلاوة سواء كانت في الصلوة او خارج الصلوة وهذا  
 ليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله  
 فاسجدوا لله واسجدوا اقترب والركوع خلاف السجود اى غيره حقيقة الا ترى ان الركوع  
 في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان لا ينوب عن سجود  
 التلاوة كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منهما  
 موجب التحريم اظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة ولهذا لو تلا خارج الصلوة فركع  
 لها لم يجزه عن السجدة ففي الصلوة اولى ان اقام ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع  
 مستحق بجده اخرى فهذا اى ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الى اخره اثر ظاهر لان  
 المأمور به لا يتأدى بآثاره ما يخالفه ففسده وجه القياس وصار مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة  
 كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض اى ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع  
 السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه والقرب بينهما بهذا الدليل وبناء القياس عليه يكون  
 بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة  
 الى الاول كما ترى فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابلته لكن  
 القياس اولى بالعمل باثره الباطن اى بسبب قوة اثره الباطن والاستحسان متروك العمل

وبيانه ان السجود لا يجب عند التلاوة قربة مقصودة الا ترى انه غير مشروع مستقلا بنفسه وانما الغرض مجرد ما يصلح تواضعا عند هذه التلاوة والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل بخلاف الركوع في غير الصلوة وبخلاف سجود الصلوة فصار الاثر الخفى مع الفساد الظاهر احق من الاثر

الظاهر مع الفساد الباطن



لفساده الباطن اى الخلق \* بيانه اى بيان الاثر الباطن الذى يظهر به فساد الاستحسان ان السجود عند التلاوة لم يجب قرينة مقصودة اى لم يجب قرينة الدليل على انه غير مقصود بنفسه لانه غير مشروع بطريق الاستعداد بنفسه ولهذا لا يلتزم بالنذر كما لا يلتزم بالطهارة به وانما الغرض مجرد ما يصلح تواضعا لتحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود استكبارا اذ الاقتداء بالمقرنين الذين تبادروا الى السجود تقريبا واقترارا كما اخبر الله عز وجل عن الفريقين في مواضع السجود \* وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يروا الى ما خلق الله من شئ يغفوا ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض \* والله يسجد من في السموات والارض طوعا وكرها وظلالهم لله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود التواضع والخضوع والانقياد وكذا عدم افتزانه بالركوع كافي سجود الصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته \* وبالاجماع ولهذا شرط فيه الوضوء واستقبال القبلة \* والركوع في الصلوة بعمل هذا العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع في الصلوة لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة وكالسعي الى الجمعة يسقط بالسعي لعيادة المريض \* وتأيد ما ذكرنا بما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه كان اذا تلا آية السجدة في الصلوة ركع \* بخلاف الركوع في غير الصلوة لانه ليس بعبادة وبخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام مكن جبهتك من الارض \* امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلا تأدى بغيره \* فصار الاثر الخفى للقياس وهو حصول المقصود بالركوع \* مع الفساد الظاهر وهو العمل بالجواز مع امكانه بالعمل بالحقيقة واعتبار نفس الشبه احق من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الباطن وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود \* قوله \* وهذا اى القسم الثانى من القياس وهو الذى ترجع على الاستحسان بقوة اثره الباطن فسم عز وجوده \* وسمعت من شيخى رحمه الله انه لم يوجد الا في ست مسائل اوسع منها ما اذا ادعى الرهن الواحد رجلان كل واحد منهما يقول رهنتى بالقبض وقبضته ويقبض البينة في الاستحسان يقتضى بانه مرهون عندهما ويجعل كأنهما ارتهنا معاملة التارىخ كافي الغرق والهدم وكالوادعيا الشراء وفي القياس تبطل البينتان لتعذر القضاء بالكل لكل واحد منهما للامتحالة وتعذر القضاء لواحد بغيره لعدم الاولوية ولكل واحد بنصفه لتأديته الى الشيوع المانع من صحة الرهن فتعين التهار \* واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا على حدة ويثبت بينته حبسا يكون وسيلة الى مثله في الاستيفاء وبهذا القضاء يثبت عقدا واحدا وحسب يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء فيكون قضاء على خلاف مقتضى الحجة \* بخلاف الرهن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن

وهذا قسم عز وجوده فاما القسم الاول فأكثر من ان يحصى وفرق ما بين المستحسن بالآثر او الاجماع او الضرورة وبين المستحسن بالقياس الخفى ان هذا يصح تعديته بخلاف الاقسام الاولى لأنها غير معلولة

اثبات موجب العقد به متعديا في المحل وبخلاف دعوى الشراء فانما يجعل ذلك كأنه اشترياعا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع منهما جيعا بمقدار واحد \* ومنها ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه وبين رب السلم في درعان المسلم فيه في القياس بخلافان وبه تأخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه \* وجه الاستحسان ان المسلم فيه يبيع فالاختلاف في درعانه لا يكون اختلافا في اصله بل في صفته من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التخالف كالاختلاف في درعانه الثوب المبيع بعينه \* وجه القياس انهما اخلفنا في المستحق بمقدار السلم وذلك يوجب التخالف \* ثم اثر القياس مسترول لكنه قوى من حيث ان عقد السلم انما يعقد بالوصاف المذكورة لا بالاشارة الى العين وكان الموصوف بانه خمس في سبع غير الموصوف بانه اربع في ست فهذا يبين ان الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس \* ومنها ما اذا قرأ السجدة في ركعة فسجدعا ثم اعادها في الركعة الاخرى ففي الاستحسان قول محمد يلزمه سجدة اخرى وفي القياس لا يلزمه وهو قول ابي يوسف الاخر \* ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا بها وهو قول ابي يوسف رحمه الله \* ومنها ان العبد اذا جرح حرا خطأ فغير مولا بعد البرء فاختر الفداء ثم انتقضت الجراحة وصارت نفسا بغير ثمانية في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يغير ويكون مختارا للدية وهو قول ابي يوسف الاخر \* ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن وهو قول ابي يوسف فرجع ابو يوسف رحمه الله في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوته \* ثم بين الشيخ الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى وبين المستحسن بالآثر او الاجماع او الضرورة فقال المستحسن بالقياس الخفى يصح تعديته لان حكم القياس الشرعى التعدية وهذا القسم وان اخص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيكون حكمه التعدية بخلاف الاقسام الاولى لانها غير معاملة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية \* ثم بين مثلا لما ذكر فقال لا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن يعنى قبل قبض الثمن والمبيع لان البائع اذا لم يقبض الثمن فالظاهر انه لا يسلم المبيع الى المشتري \* لا يوجب بين البائع قياسا لانها لما اتفقا على البيع قد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري فالمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر وانما البائع هو المدعى لانه يدعى زيادة الثمن فكان القياس نظرا الى سائر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري ويؤخذ منه ما اقر به ويخلف على الباقي \* وفي الاستحسان يجب الثمن على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعى وجوب التسليم عند احضار اقل التمين الذى يقربه والبائع ينكر تسليم المبيع بما يقربه ثمنا والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه \* وهذا حكم اى وجوب التخالف قبل القبض حكم قد تعدى الى الوارثين حتى لومات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض يجرى التخالف بينهما لان الوارث قائم

الارى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن لا يوجب بين البائع قياسا لان المشتري لا يدعى عليه شيئا وانما البائع هو المدعى وفي الاستحسان يجب الثمن عليه لانه ينكر تسليم المبيع بما يدعيه المشتري ثمنا وهذا حكم قد تعدى الى الوارثين



مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعدية حكم التحالف إليهما \* وإلى الاجارة حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا على الوجود الذي قلنا فيجري التحالف بينهما وما اشبه ذلك مثل ما اذا اختلف الزوجان في مقدار المهر يجب التحالف عند أبي حنيفة \* ومحمد رحمهما الله لان النكاح يحتمل للفسخ في الجملة فانه يقع بخيار العتق وخيار البلوغ وعدم الكفارة ويستحق فيه التسليم والتسليم فيشبه البيع من هذا الوجه ويمكن جعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا فيجري فيه التحالف ايضا \* ومثل ما اذا وقع الاختلاف بعد هلاك السلعة وقد اختلفت بدلا بان قبل العبد المبيع قبل القبض يجرى التحالف لان القيمة الواجبة قبل القبض لما ورد عليها القبض المستحق بالعقد كانت في حكم العقود عليه فكانت مثل العين في امكان فسخ العقد عليها \* فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن \* فلم يجب اي لم يجب به عين البائع لان المشتري لا يدعي لنفسه على البائع شيئا اذا المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثار على خلاف القياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله فيقتصر على مورد النص لا يعمد الى الوارث حتى لو اختلف وارث البائع بعد موته والمشتري في الثمن \* او وارث المشتري بعد موته مع البائع \* او اختلف الوارثان بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قائمة في المسائل كلها كان القول قول المشتري او وارثه ولا يجرى التحالف بينهما ولا الى ما بعد هلاك السلعة سواء اختلفت بدلا او لم تختلف لما ذكرنا ان التحالف بعد القبض ممدول به عن القياس مستحسن بالاثار فلا يعمد الى غير المنصوص عليه \* فان قيل \* عدم جريان التحالف في الوارث بعد القبض مسلم ولكن خال هلاك السلعة في حق المتعاقدين غير مسلم لدخول تحت اطلاق النص وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا \* قلنا \* النص المقيّد بقيام السلعة وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا يدل على اشتراط قيام السلعة \* وكذا المطلق لان المراد من التراد ان كان رد المأخوذ حيا وحقيقة فذلك لا ينافي الا عند قيام السلعة وان كان المراد رد العقد فالفسخ لا بدله من قيام السلعة ايضا لان الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فاذا فات من غير بدل فقد فسد محل الفسخ ولا يمكن ابقاء الحل باقامة القيمة مقامه لان القيمة ليست بواجبة قبل الفسخ على احد \* وعند محمد رحمه الله يجرى التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع بالف غير البيع بالثمن الا ترى ان شاعدي البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا تقبل والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما

( باقمة )

باقمة البينة وجب قبول بيئته فعرنا ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره صاحبه فيختلف كل واحد على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وحال قيام الساعة وحال هلاكها فيثبت التحالف في الجميع \* والجواب انا لانسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالثمن وان البيع بالف قد يصير بالثمن بازياة في الثمن والبيع بالثمن يصير بالف عند حط بعض الثمن وكذا لو كان المشتري جارية حل للمشتري وطئها ولو كان الاختلاف في الثمن يوجب اختلاف العقد لما حل له وطئها كما اذا ادعى احدهما البيع والاخر الهبة \* واختلاف الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعى يكذب احدهما \* وقبول بيئته المشتري عند الانفراد باعتباره مدع صورة لامعنى وذلك كان لقبول بيئته ولكن لا يتوجه به اليقين على خصمه وان كانت بيئته تقبل عليه \* قوله \* واذا صح المراد اي ثبت وظهر على ما قلنا انه اسم لاحد القياسين او اسم للدليل الاقوى في مقابلة القياس ولا خلاف لاحد في صحة العمل به بطلت المنازعة في العبارة \* وهو جواب عما قال بعض الطاعنين نحن لا ننازعكم في الاستحسان بالمعنى الذي ذكرتم ولكن لامعنى تخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا لان كل الشرع استحسان كذا في القواطع \* فاجاب عن ذلك بانه نزاع في العبارة وهو باطل اذ لا طائل تحته ولا مشاحة في الاصطلاح \* على اننا قد بينا انهم وضعوا هذا الاسم لهذا النوع من الدليل للتمييز بين الدليلين باعتبار وجود الحسن في احدهما دون الاخر كما ان المصوم وضعوا لكل نوع من الاقيسة اسما كقياس الدلالة وقياس العلة وقياس الشبه ونحوها باعتبار معنى \* ووجود معنى الاسم في غير ما وضعوه له باعتباره لا يمنع من صحة التسمية فان العرب سميت الزجاجة قارورة لقرار المائع فيه مع ان هذا المعنى موجود في غيره من الاواني وكيف يصح الظعن باستعمال هذا اللفظ وهو منقول عن سائر المجتهدين فان ابن مسعود رضي الله عنه كان يستعمل هذا اللفظ كثيرا في المسائل \* وذكر مالك بن انس رحمه الله لفظ الاستحسان في كتابه في موضع \* وقال الشافعي رحمه الله في التبعة استحسان ان يكون ثلثين درهما \* وقال في باب الشفع استحسان ان يثبت للشفع الشفعة الى ثلثة ايام \* وقال في المكاتب استحسان ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة \* وذكر يحيى السنّة في التهذيب ووضع المحقق في حجب الخالف عند التحليف استحسانه الشافعي تغليظا \* وقد قال الشافعي رحمه الله في بعض كتبه استحب كذا وليس بين الافظنين فرق بل الاستحسان افصحهما لانه اوفق للكلام صاحب الشرع الذي هو افصح الكلام قال الله تعالى واتبعوا احسن ما نزل اليكم من ربكم \* فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه \* وأمر قومك يأخذوا باحسنهما \* وقال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن \* واقواهما يعني في الدلالة على المقصود اذ المراد بيان حسن ما دل عليه ذلك الدليل وهذا اللفظ يدل عليه بوضعه اذا استحسان وجدان الشيء وعده حسنا فاما الاستحباب فيدل بوضعه على ميلان الطبع الى الشيء والمحبة له

واذا صح المراد على ما قلنا  
بطلت المنازعة في العبارة  
وثبت انهم لم يتركوا  
الحجة بالهوى والشهوة  
وقد قال الشافعي رحمه الله  
في بعض كتبه استحب  
كذا وما بين الافظنين فرق  
والاستحسان افصحهما  
واقواهما والاستحسان  
بالانزليس من باب خصوص  
العلل ايضا

والى الاجارة وما  
اشبه ذلك واما ما  
بعد القبض فلم يجب يمين  
البائع الا بالاثار بخلاف  
القياس عند أبي حنيفة  
وأبي يوسف رحمهما الله  
فلم يصح تعديته الى  
الوارث والى حال  
هلاك السلعة وانما انكر  
على استحسان بعض الناس  
استحسانهم لجهلهم بالمراد



وذلك لا يدل على الحسن الذي هو المقصود لاحتمال ان الطبع قد يميل الى ما هو قبيح في الشرع والعقل كالزنا وشرب الخمر الا ترى انه استعمل هذا اللفظ في مقام الذم كما في قوله تعالى يستحبون الحياة الدنيا على الآخرة ذلك بانهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة فعرفنا ان الامتناع انفسهم واغوى من الاستحباب على ما بين في باب تخصيص العمل ثم ذكر وجه التافيق بين البابين فقال وقولنا كذا راجع الى فصل من احكام العمل اي احكام القياس انه الضمير للشأن لا يثبت به اي بالقياس الحكم بطريق القطع و يثبتني عليه اي على ان الحكم لا يثبت على سبيل القطع بالقياس كذا

باب معرفة احوال المجتهدين

انهم مصيبون في اجتهادهم لاحتمال اخطاء قائم في اجتهادهم ومنازلهم في الاجتهاد اي المصيب منهم ما جور بلا خلاف والمخطئ ما جور او معذور او معاتب فخطا قوله في الكلام فيه اي في الاجتهاد في شرطه وانما بين نفس الاجتهاد لشهرته بين النقص وهو في اللغة عبارة عن است فراغ الوسع في تحقيق امر من الامور ولا يستعمل الا في ما فيه كفاية مشقة فيقال اجتهد في حل الرعي ولا يقال اجتهد في حل خردلة او نواة لكن صار في اصطلاح الاصوليين مخصوصا بذي الجهد في طلب العلم باحكام الشرع والاجتهاد التام ان يبدل الوسع في الطلب بحيث يحسن من نفسه بالعجز عن مزيد طلب وعبرة بعضهم هو بذل الجهد في استخراج الاحكام من شواهدها الدالة عليها بالنظر المؤدى اليها وقيل هو طلب الصواب بالامارة الدالة عليه وقيل هو است فراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي واحترز بالنقص عن غيره فان است فراغ التحوي او المتكامل الذي لا يقبله لتحصيل ما ذكر لا يسمى اجتهادا ويقول له لتحصيل ظن عن است فراغ وسعه لتحصيل علم كطلبه النص في حادثة ونظيره به ويقول له حكم شرعي عن الحكم العقلي والحسي والعرفي ونحوها وقد عرف من تفسير الاجتهاد المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد من انصف بصفة الاجتهاد والمجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي لا قاطع فيه لاستحالة ان يكون المطلوب الظن به مع وجود القاطع فيخرج عن الحكم العقلي ومساائل الكلام ووجوب اركان الشرع وما اعتقت الامة عليه من جليات الشرع لانها وان كانت احكاما شرعية لكن فيها دلائل قطعية ثم قيل هو ثلثة انواع فرض عين وفرض كفاية وتنب اما الاول في حالتين احدهما اجتهاد المجتهد في حق نفسه فيما نزل به لان المجتهد لا يجوز له ان يقلد غيره في حق نفسه ولا في حق غيره والثانية اجتهاده في حق غيره اذا تعين عليه الحكم فيه بان ضاق وقت الحادثة فانه يجب على الفور حينئذ واما الثاني في حالتين احدهما اذا نزلت حادثة باحد فاستفتى احد العلماء كان الجواب فرضا على جميعهم واخصهم بفرضه من خص بالسؤال عن الحادثة فان اجاب واحد سقط الفرض عن جميعهم وان امسكوا مع ظهور الجواب والصواب لهم اتموا وان امسكوا مع التباين عليهم عذروا ولكن لا يسقط عنهم الطلب وكان فرض الجواب باقيا عند ظهور الصواب والحالة الثانية ان يتردد الحكم بين

قاضيين مشتركين في النطق فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما فانهما تقررا بالحكم سقط الفرض واما الثالث في حالتين ايضا احدهما ان يجتهد العالم قبل نزول الحادثة ليسبق الى معرفة حكمها قبل نزولها والثانية ان يستفيد سائل قبل نزولها به فيكون الاجتهاد في الحالتين ندبا كذا في القواعد قوله واما شرطه اي شرط الاجتهاد فان يحوي اي يجمع المجتهد علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه او ما يسميها بمعاني لغة وشرعا ووجوده اي اقسامه التي قلنا في اول الكتاب وزاد بعضهم حفظ نظمه لان الحافظ اضبط لمعانيه من الناظر فيه وقيل لا يشترط بل يجوز الاقتصار على الطلب والنظر فيه كافي السنن وقيل يجب ان يحفظ ما اختص بالاحكام دون ما سواه وعلم السنة بطرقها اي ملتبسة لطرقها من التواتر والشهرة والاحاد ومتونها يعني يعرف نفس الاخبار انها رويت بلفظ الرسول او نقلت بالمعنى ووجود معانيها اي لغة وشرعا مثل الخاص العام وسائر الاقسام المذكورة في الكتاب وذكر في القواعد اي في معرفة السنة خمسة شروط معرفة طرقها من تواتر واحاد يكون التواتر معلومة والاحاد مظنونة ومعرفة صحة طرق الاحاد وروايتها ليعمل بالصحيح منها ويعدل عما لا يصح ومعرفة احكام الاقوال والافعال ليعلم ما يوجب كل واحد منها ومعرفة معاني ما اتفق الاحتمال عند وحفظ الفاظ ما وجد الاحتمال فيه وترجيح ما عارض من الاخبار وذكر الغزالي رحمه الله ان للاجتهاد شرطين احدهما ان يكون محيطا بمدارك الشارع متمكنا من استتار الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره والثاني ان يكون عدلا بحيث يبتغي عن المعاصي القاذحة في العدالة وهذا شرط لجواز الاعتماد على قوله فمن ليس عدلا لا يقبل فتواه اما هو في نفسه اذا كان عالما فله ان يجتهد لنفسه ويأخذ باجتهاد نفسه فكانت العدالة شرط قبول الفتوى لاشترط صحة الاجتهاد ثم قال وانما يكون متمكنا من الفتوى بان يعرف المدارك المثمرة للاحكام وان يعرف كيفية الاستتار والمدارك المثمرة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وطريق الاستتار تتم باربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متمعنان فهذه ثمانية فلفصلها ولتنبه فيها على دقائق اهملها الاصوليون اما كتاب الله تعالى فهو الاصل فلا بد من معرفته والتحقق عند امرين احدهما انه لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما يتعلق بالاحكام منه وذلك مقدار خمسمائة آية الثاني انه لا يشترط حفظها من ظهر القلب بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج اليها في وقت الحاجة واما السنة فلا بد من معرفة الاحاديث التي يتعلق منها بالاحكام وهي وان كانت زائدة على الوفاء فهي محصورة وفيها التحقيق المذكوران اذ لا يلزم معرفة ما لم يمتنع من الاحاديث بالمواعظ واحكام الآخرة وغيرها والثاني لا يلزم حفظها بل يكفي ان يكون عنده اصل صحيح يجمع احاديث الاحكام كالجامع الصحيح البخاري والجامع لمسلم وسنن ابي داود ويكفيه ان يعرف مواقع كل باب فيراجمه وقت الحاجة الى الفتوى وان كان على حفظه فهو احسن واكمل واما الاجماع فينبغي ان يتميز عنده مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع

اما شرطه فان يحوي علم الكتاب بمعانيه ووجوده اثنى قلنا وعلم السنة بطرقها ومتونها ووجود معانيها وان يعرف وجود القياس على ما تضمنه كتابنا هذا

على ما بين ان شاء الله تعالى وقولنا في بيان حكم العلة انه ثابت في الفرع بغالب الرأي على احتمال الخطاء راجع الى فصل من احكام العلم لانه لا يثبت به الحكم قطعا وتبني عليه مسائل احوال المجتهدين

باب معرفة احوال المجتهدين ومنازلهم في الاجتهاد

والكلام فيه في شرطه وحكمه



كما تليزمه معرفة النصوص حتى لا يفتى بخلافها والتحقيق في هذا الأصل انه لا يلزمه ان يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف بل كل مسألة يفتى فيها ينبغي ان يعلم ان قواه ليست مخالفة للاجماع اما بان يعلم انها موافقة مذهب ذي مذهب من العلماء او يعلم ان هذه الواقعة متولدة في العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض فهذه القدر في كفاية \* واما العقل فتعني به مستند النص والمستند الاصلى للاحكام فان العقل قد دل على نفي الجرح في الاقوال والانفعال وعلى نفي الاحكام منها في صور لانهاية لها الا ما استثناه الادلة السمعية من الكتاب والسنة والمستثنيات محصورة وان كانت كثيرة فينبغي ان يرجع في كل واقعة الى النقي الاصلى والبراءة الاصلية ويعلم ان ذلك لا يغير الاصل او قياس على منصوص وما هو في معنى النص من الاجماع وافعال الرسول صلى الله عليه وسلم فهذه هي المدارك الاربعة \* واما العلمان المقدمان فاحدهما معرفة نصب الادلة وشروطها التي بها تصير البراهين والادلة منجزة والحاجة اليه تم المدارك الاربعة \* والثاني معرفة اللغة والنحو ويختص قايده بالكتاب والسنة ونفي به القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال الى حديثين صريح الكلام وظاهره وبجمله وحقيقته وبجازه وخواء ومنظومه ومفهومه ولا يشترط ان يبلغ مبلغ الخليل والمبرد وان يعرف جميع اللغة وينبغي في التحويل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستدل به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه \* واما العلمان المتمان فاحدهما معرفة النسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة ولا يشترط ان يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتى فيها بآية او حديث فينبغي ان يعلم ان ذلك الحديث او الآية ليس من جنس المنسوخ وهذا يعم الكتاب والسنة \* والثاني وهو يختص بالسنة معرفة الرواة وتمييز الصحيح من الفاسد والمقبول من المردود \* والتحقيق فيه ان كل حديث يفتى به مما قبله الامة لا حاجة به الى النظر في اسناده فان خالفه بعض العلماء فينبغي ان يعرف رواته وعداتهم \* والبحث عن احوال الرجال في زماننا هذا مع طول المدة وكثرة الوسائط امر متعذر فلو جوزنا الاكتفاء بتعديل ائمة الدين الذين اتفق الخلف على عدالتهم والاعتماد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الائمة روايتها كان حسنا وقصرا الطريق على المفتي فهذه هي العلوم الثمانية يستفاد بها مناصب الاجتهاد \* وعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون \* علم الحديث \* وعلم اللغة \* وعلم اصول الفقه فاما علم الكلام فليس بشروط فانا لو فرضنا اناسا جازما باعتقاد الاسلام تقليدا لا يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام على ان المجاوزة عن حد التقليد الى معرفة الدليل تقع من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقد فرغ سمعه ادلة خلق العالم واوصاف الصانع جل جلاله وبشارة الرسول عليه السلام والتمسك بالقرآن فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله عز وجل وذلك يحصل للمعرفة الحقيقية بمجاوزه لصاحبه حد التقليد \* واما تقارب الفقه فلا حاجة اليها للاجتهاد ولان هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد حيازه منصب الاجتهاد فكيف يكون شرطا في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرط \* نعم

واما حكمه فلا صابة  
بغالب الرأي حتى قلنا  
ان المجتهد يخطئ ويصيب  
وقالت المعتزلة كل مجتهد  
مصيب

انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارستها فهي طريق تحصيل الدرجة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة ايضا \* واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتى في جميع احكام الشرع وليس الاجتهاد عند العامة منصبا لا يتجزأ بل يجوز ان يفوز العالم بمنصب الاجتهاد في بعض الاحكام دون بعض \* فمن عرف طرف النظر في القياس فله ان يفتى في مسألة قياسية وان لم يكن ماعرا في علم الحديث \* ومن نظر في المسئلة المشتركة او مسألة العول يكتبه ان يكون فقيه النفس عارفا باصول الفرائض ومعانيها وان لم يكن حصل الاخبار التي وردت في باب الربوا والبيوع فلا استمداد لنظر هذه المسئلة منها ولا تعلق لتلك الاحاديث بها فان قصر الفطنة عنها والقصور عن معرفتها \* وليس من شرط المفتي ان يجيب عن كل مسألة قد تبدل ماله رحمه الله اعز اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين لا ادري وتوقف الصحابة وعامة المجتهدين رضى الله عنهم في المسائل فاذن لا يشترط الان يكون على بصيرة فيما يفتى فيفتى فيما يدري ويدري انه يدري ويميز بين ما يدري وبين ما لا يدري فيتوقف فيما لا يدري ويفتى فيما يدري \* هذا كله من كلامه \* قوله \* فالخاصل ان الحق في موضع الخلاف واحد \* اراد بموضع الخلاف المسائل التي اختلفوا فيها وكلوا بالاجتهاد يعني محل النزاع الحوادث الفقهية المجتهد فيها لا المسائل العقابية التي هي من اصول الدين فان الحق فيها واحد بالاجماع والخطأ فيها كافر بخلافه في النار ان كان على خلاف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس \* ومضلل مبتدع ان لم يكن كاصحاب الازواء من اهل القبلة \* وذهب عبد الله بن الحسين العنبري الى ان كل مجتهد في المسائل الكلامية التي لا يلزم منها كفر كمسئلة خلق القرآن والارادة وخلق الافعال مصيب ولم يرد به ان ما اعتقده كل مجتهد في المسائل الكلامية مطابق للحق اذ يلزم منه ان يكون القرآن مخلوقا وغير مخلوق والمعاصي داخلية تحت ارادة الله وخارجة عن ارادته والرؤية ممكنة وغير ممكنة وفساد ذلك معلوم بالضرورة وانما اراد به نفي الاتم والخروج عن هذه التكليف \* وزاد الجاحظ ان يخالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والمجوس ان نظر فقيهم عن ذلك الحق فهو معذور غير اثم وان لم ينظر باعتباره لم يعرف وجوب النشر فهو معذور ايضا وان عاند على خلاف اعتقاده فهو اثم معذب واحتج بان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها وهؤلاء الكفار واهل الازواء من اهل القبلة قد عجزوا عن ذلك الحق ولازموا عقابهم خوفا من الله سبحانه اذا انسده لهم طريق المعرفة فلا يليق بكرم الله تعالى ورحمته تعذيبهم على ما لا قدرة لهم عليه ولهذا كان الاتم مرتفعاً عن المجتهدين في الاحكام الشرعية \* قال العنبري الايات في مسائل الاصول متشابهة وادلة الشرع فيها متعارضة وكل فريق ذهب الى ان اراء اوفى بكلام الله تعالى وكلام رسوله والبق بمطابقة الله وابتن دينه فكانوا معذورين \* وكان يقول في منبى القدر هؤلاء عظموا الله وفي نقاة القدر هؤلاء تزهوا الله \* وهذا كله باطل ادلة سمعية ضرورية فانا كما علم ان الرسول عليه السلام امر بالصلاة والزكاة فلم ضرورة انه امر اليهود والنصارى بالايمان به واتباعه ودينهم

فالخاصل ان الحق  
في موضع الخلاف واحد  
او متعدد فصدنا الحق  
واحد



على اصرارهم على عقائدهم ولذلك قاتل جميعهم وكان يكشف عن عورة من باغ منهم ليقننه  
ويغذبه ونعلم يقينا ان المعتاد العارف بما يقبل وانما الاكثر مقلده اعتقدوا دين آبائهم ولم يعرفوا  
محنة الرسول وصدقه والايات الدالة على هذا مما لا يحصى كقوله تعالى ذلك لمن الذين  
كفروا قويل للذين كفروا وذلكم عنكم الذي شتمتم بكم اريد بكم انهم لا يستون  
و يحسبون انهم على شيء في قلوبهم مرض وعلى الجملته ذم المكذبين من الكفار عما  
لا يتحصرون من الكتاب والسنة وقولهم انه تكليف مالي في الوسع فاسد لانه اقدرهم على  
اصابة الحق بما رزقهم من العقل ونصب من الادلة وبعث من الرسل المؤيدين بالمعجزات الذين  
نموا الغفول وحرخوا دواعي التفرح حتى لم يبق لاحد على الله حجة بعد الرسل وما قاله  
لمن يرى بطل بالاجماع سلف الامة قبل حدوث المخالفين على ذم المبدعة ومهاجرتهم وقض  
الحجة معهم وتشديد الانكار عليهم مع ترك التشديد على المختلفين في مسائل الفروع ورفع  
الاثم في المجتهدين الفقهية انما كان لان المعقود منها هو الشئ بها وقد حصل بخلاف ما نحن فيه  
فان المطلوب هو العلم ولم يحصل والحاصل ان ادلة التوحيد والرسالة وكل ما كان من اصول  
الدين ظاهرة شوافرة فلا يبعد احد فيها بالجهل والغفلة وقوله وقال بعض الناس الى  
آخره اختلف الناس في انه هل يكون لله تعالى حكم معين في المسئلة الاجتهادية قبل  
الاجتهاد ام لا فذهب كل من قال كل مجتهد مصيب مثل عامة الاشعرية والقاضي الباقلاني  
والغزالي والمزني وبعض متكلمي اهل الحديث وكثير من المعتزلة كابن هذيل والجبائي وابي  
هاشم واتباعهم الى انه لا حكم لله تعالى فيها قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد حتى  
كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده وهو المراد بتعدد الحقوق وهو لا  
يسمون المصوبة وذهب طائفة منهم الى انه وان لم يكن حكم معين في الحادثة قد وجد منها  
مالو حكم الله تعالى منها بحكم لما حكم الابه وهذا هو القول بالاشبه وهو المراد من قوله بل  
واحد من الجملة احق وفسر الغزالي هذا القول بان الله تعالى في الحادثة حكما معينا عندهم  
اليه يتوجه الطالب اذا لا بد للطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابعه فلذلك كان مصيبا  
وان اخطأ ذلك الحكم الذي لم يؤمر باصابعه بمعنى انه اتى ما كلف به فاصاب ما عليه  
وذهب كل من قال المجتهد يخطئ ويصيب مثل اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وبعض متكلمي  
اهل الحديث كعبد الله بن سعيد والحارث المحاسبي وعبد القاهر البغدادي وغيرهم واليه  
اشار الشيخ بقوله واختلف اهل المقالة الصحيحة الى ان الله تعالى حكما معينا في الحادثة المجتهد  
فيها ثم اختلفوا على خمسة اقوال قتالت طائفة منهم ليس على الحكم دليل وانما هو مثل  
دين يميز الطالب عاينه يحكم الاتفاق فلن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ولم يصتر عليه اجر واحد  
لاجل سعيه ومطلبه وقال قوم عليه دليل شئ الا ان المجتهد لم يكلف باصابعه خلفاؤه  
ونحوه فلذلك كان معذورا وما جورا وهو قول عامة الفقهاء وذهب جماعة الى ان  
عليه دليلا ثانيا امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لم يكن مأجورا لكن حط عنه الاثم تحقيقا

وقال بعض الناس وهم  
المعتزلة الحقوق متعددة  
وكل مجتهد مصيب فيما أدى  
اليه اجتهاده وهم اختلف  
من قال بالحقوق فقال  
بعضهم باستولها في المئلة  
وقال عامتهم بل واحد  
من الجملة احق واختلف  
اهل المقالة الصحيحة  
فقال بعضهم ان المجتهد اذا  
اخطأ كان مخطئا ابتداء  
وانتهاء وقال بعضهم  
بل هو مصيب في ابتداء  
اجتهاده لكنه مخطئ  
انتهاء فيما طلبه وهذا  
القول الاخر هو المختار  
عندنا وقد روى ذلك  
عن ابي حنيفة رحمه الله انه  
قال كل مجتهد مصيب والحق  
عند الله تعالى واحد ومعنى  
هذا الكلام ما قلنا

ومنهم من قال ان عليه دليلا قطعيما امر المجتهد بطلبه فاذا اخطأ لا يصح عنه ويقتض قضاء  
القاضي فيه ولكن يحط عنه الاثم لقومض الدليل وخفيه وهو قول ابي بكر الاصم وابن  
عليه واليه مال الشيخ ابو منصور على ما ذكر في الميزان والى هذا القول مال بشر الميرسي  
الا انه قال المخطئ فيه اثم غير معذور كافي سائر القطعيات وهو القول الخامس هذا تفصيل  
المذاهب على ما ذكر في عامة نسخ الاصول فالشيخ بقوله اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء  
وانتهاء يعني كان مخطئا في اجتهاده وما أدى اليه اجتهاده اثار الى القول الرابع وبقوله  
هو مصيب في ابتداء اجتهاده يعني في نفس الاجتهاد ولكنه مخطئ فيما طامه وهو الحكم في الحادثة  
اشار الى القول الثاني واختاره قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله قال قوم اذا لم يصيب  
المجتهد الحق عند الله تعالى كان مخطئا ابتداء وانتهاء حتى ان عمله لا يصح وقال عندنا كان  
مخطئا للحق عند الله تعالى مصيبا في حق عمله حتى ان عمله به يقع صحيحا شرعا كانه اصاب  
الحق عند الله تعالى قال بلغنا عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال ليوسف من خالده السجتي وكل  
مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فين ان الذي اخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله ثم قال  
فصار قولنا هذا القول الوسط بين الغلو والتقصير وقوله احتج من ادعى الحقوق  
وهم المصوبة بان المجتهدين قد كلفوا اصابعه الحق لانهم لا كلفوا القترى بغالب الراي بقوله  
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار كان ذلك تكليفا باصابعه الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال  
والشرع منزله من ان يكلف بالضلال والخطأ فلم اثم في تكليفهم بالقترى بفصالب الراي  
مكلفون باصابعه الحق ولا يتحقق ذلك اى التكليف باصابعه بالظن الى وسعهم الا بان يجعل  
الحق متددا اذ لو لم يكن متعددا وكان واحدا لم يكن في وسع كل واحد اصابعه لقومض  
طريقه وخفا دليله فكان التكليف باصابعه حثا تكليف مالي في الوسع واذا كان كذلك  
وجب القول بتعدد الحق بتحقيقا بشرط التكليف باصابعه الحق او القدرة عليها ثبت به  
فلا يتحقق التكليف بدونه كما قيل في المجتهدين في القبله اثم جعلوا مصيبين للقبله حالة  
الاشتباه وجعلت الجهات كلها قبله في حقهم على ما قال الله تعالى فاعتوا تولوا فم وجه الله حتى  
لوصل كل واحد الى جهة تأدى عنهم الفرض جميعا ولا يتأدى الفرض عنهم اى لا يسقط  
الا باصابعه الامور به وهو التوجه الى الكعبة فلو لم يصبر كل الجهات بمنزلة الكعبة في حقهم  
لم تأدى فرض من استدير الكعبة منهم لتفهور خطاه يبين وانما عين هذا الوجه لانه ليس  
يتوجه الى الكعبة بوجه فكان خطاه من كل وجه فاما من وقع بميمه او يساره الى جهة الكعبة  
في تحريمه فليس بمخطئ من كل وجه لوجود توجه الكعبة منه يميزه من وجهه وهو العذار  
ولهذا امر الشافعي رحمه الله باعادة صلوة من استدير الكعبة في تحريمه ولم يأمر باعادة صلوة  
من توجه الى جهة اخرى وقوله وجاز تعدد الحقوق جواب عن سؤال يرد عليهم وهو ان القول  
بتعدد الحقوق يؤدي الى الجمع بين التافين وهما الحل والحرمه والصحة والفساد في شئ واحد  
اذ يزعم ان يكون متروكة الشبهة حلالا وحراما وقليل النية حلالا وحراما والنكاح الاول صحيحا

احتج من ادعى الحقوق بان  
المجتهدين جميعا لا كلفوا  
اصابعه الحق ولا يتحقق ذلك  
على ما في وسعهم الا ان يجعل  
الحق متددا ووجب القول  
بتعدد التحقيق بشرط  
التكليف كما قيل في المجتهدين  
في القبله انهم جعلوا مصيبين  
حتى تأدى الفرض عنهم  
جميعا ولا يتأدى الفرض  
عنهم الا باصابعه الامور به  
مع احاطة العلم بخطاه  
من استدير الكعبة وجاز  
تعدد الحقوق في الحظر  
والاباحة عند قيام الدليل  
كاسح ذلك عندا خلاف  
الرسل وعلى اختلاف  
الزمان فكذلك عند اختلاف  
المكلفين ومن قال باستواء  
الحقوق قال لان دليل  
التعدد لم يوجب التفاوت



وقاسدا وذلك محال \* فقال وجاز تعدد الحقوق في الحظر والاباحة يعني يجوز ان يكون الحق متعددا بان كان الحظر حقا والاباحة حقا ايضا في شيء واحد \* عند قيام الدليل على التعدد كما صرح ذلك اى التعدد عند اختلاف الرسل بان بعث الله رسولين في قومين مختلفين على انتصار رسالة كل واحد منهما على قومه \* وعلى اختلاف الزمان كما اذا نسخ الحظر بالاباحة بالحظر في شريعة رسول واحد في زمانين \* فكذلك عند اختلاف المكلفين اى فكما جاز التعدد عند اختلاف المكان والزمان جاز عند اختلاف المكلفين فيثبت الحظر في حق شخص والاباحة في حق آخر \* الا ترى ان المنة ايجت في حق المضطر وحرمت في حق غيره والنكوح اعلنت الزوج وحرمت على غيره \* والطائفة لنا حرمت على الزوج واحلت لغيره فيجوز ان يثبت اباحة النية في حق مجتهد وحرمة في حق آخر ويكون كل واحد منهما حقا ويلزم قومه كل واحد منهما اتباع امامه كما في الرسولين \* وهذا لان الله تعالى ابلى عباده بهذه الاحكام ليتبين الخليل من العيسر وقد يختلف الانبلا باختلاف الازمان باختلاف احوال الناس فيجوز ان يختلف باختلاف المراتب في زمان واحد ايضا لان دليل التعدد وهو التكليف باصابة الحق لكل لم يوجب التفاوت بين الحقوق بل يوجب ان يكون مادي اليه اجتهاد كل مجتهد حقا في حقده اذا كان كذلك لا يمكن ترجيح البعض بلامرجح \* قوله \* ووجه القول الآخر وهو ان واحدا من الجملة احق وهو القول بالاشبه ان استواء الحقوق يقتضي التكليف اى يؤدي الى سقوط التكليف بهذا المجتهد في الطلب لان الكل لما كان حقا عند الله تعالى على السواء لم يكن في اعقاب النفس واعمال الفكر في الداب فائدة بل يختار كل مجتهد ما غاب على نفسه من غير ان يمتحن كالصلى في جوف الكعبة يختار اى جهة شاء من غير هذا مجتهد واجالة تفكر لكن الفريق الاول يقولون انما يلزم هذا لو كان مذهب اليه كل واحد حقا عند الله تعالى قبل الاجتهاد وليس كذلك بل الحكم بحقيقة مادي اليه اجتهاد كل واحد تابع لاجتهاده فقبل الاجتهاد لا يمكن اصابة الحق بمجرد الاختيار فلا يثبت له ولاية الاختيار وبما اجتهاد لا يجوز له الاختيار ايضا لان مادي اليه اجتهاده هو الحق في حقه دون مادي اليه اجتهاد غيره \* ولهذا لم يذكره القاضي الامام في التقويم وعبارته فيقولون ان الواحد احق ذهبوا الى ان السويين بينهما لم يزلت مراتب الفقهاء وسوى البازل كل جهده في الطاب الملبى عذره بادنى طلب \* قوله \* وبطلت الدعوة وسقطت وجوه النظر يعني لو ثبت استوائها في الحقيقة بطلت دعوة المجتهد غيره من المجتهدين الى مذهبه وسقطت المناظرة وطوى بساطها لان المقصود منها اظهار الصواب باقامة الدلائل عليه ودعوة المخالف اليه عند ظهوره بالدليل فاذا كان الكل على السواء في الحقيقة لم يستقم دعوة الغير الى مذهبه فلم يبق للمناظرة فائدة بل ينبغي ان يقول لصاحبه ان ما اعتقده حق فلازمه اذ لا فضل لمذهبي على مذهبك \* الا ترى انه لا مناظرة بين المسافر والمقيم في اعداد ركعات صلاتيهما لما ثبت الحقيقة على السواء \* ولكن من قال بالاستواء يقول ليست فائدة المناظرة منحصرة فيما ذكرتم بل لها فوائد اخرى كتبيين الترجيح عند تساوى الدلائل في نظر المجتهد حتى يحزم بالنق او بالاثبات \* او تبين التساوى حتى يثبت له الوقت

ووجه القول الآخر ان استوائها يقطع التكليف لانها اذا استوت اصبحت بمجرد الاختيار من غير امتحان وسقطت درجة العلماء وبطلت الدعوة وسقطت وجوه النظر الا ترى ان الاختلاف في اختيار وجوه كفارة اليمين باطل وان اختياره بمجرد العزيمة صحيح بالا تامل فلهذا وجب انقول بان بعضها احق ووجه قولنا ان الحق واحد ان المجتهد يصيب مرة ويخطئ اخرى

او التخيير لكونه مشروطا بعدم الترجيح \* وكالتخير في الاجتهاد واكتساب الملكة على استئثار الاحكام من الادلة وتشخيص الخاطر وتبيين المستمعين على مدارك الاحكام لتحريك دواعيهم الى طلب مرتبة الاجتهاد وتبيل الثواب واذا كان كذلك لا يلزم من سقوط فائدة الدعوة سقوط المناظرة لبقاء هذه الفوائد ثم استوضح ما ذكر من سقوط فائدة المناظرة وسقوط التكليف عند استواء الكل في الحقيقة بقوله الا ترى ان الاختلاف اى المناظرة في اختيار وجوه كفارة اليمين اى اختيار احد انواع كفارة اليمين باطل لان كل واحد منها احق وليس احدها احق من الباقي فلم يكن للاختلاف والاجتهاد فيه فائدة \* وان اختاره اى اختيار احد الوجوه بمجرد القصد الذي انغم اليه العمل صحيح \* بل انما لم اى بلا اجتهاد فيه \* واحتج القاضي الامام لهؤلاء بان المجتهدين ما اجتهدوا الا لاصابة ما يشهد النصوص بالحقيقة خلفا عن شهادة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله صلى الله عليه وسلم دعا الناس كلهم الى حكم واحد ما ترى بين اعدادهم اخلافا الا باختلاف احوالهم كالمرض والسفر والغنى والفقر ونحوها فلا يجتهد يجب ان يكون كذلك وكان يقتضي هذا ان يكون الحق واحدا في حق الكل الا اننا تركنا القول به ضرورة ان لا يصيروا مكافين بما ليس في وسعهم وهذه الضرورة ترتفع بانبات نفس الحقيقة لتفاوتهم فيبقى الواحد احق بشيء على اصل الشريعة الثابتة بالوحي ( قوله ) تعالى ففهمناها سليمان \* دخل رجلان على داود وعنده ابنه سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث وقيل كان كراما قد نزلت عناقيد والآخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا اتلفت غنمه فوقع في حرثي فلم يبق منه شيئا فقال لك رقاب الغنم وقد كانت فيناهما مستويين فقال سليمان عليه السلام غير هذا اوفى للفريقين يطلق اهل الحرث بالغنم فيصيبون من البانها ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الكرم حتى اذا كانت كيلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم وهؤلاء الى هؤلاء كرمهم فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت فاخذ الله عز وجل عن ذلك بقوله \* وداود وسليمان اى واذا كرها \* اذ بدل اشغال منهما يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم \* النفس ان ينشر الغنم بالليل ترعى بلاراع من حر دخل وضرب بجيما \* وكنا الحكمهم شاهدين لم يفت عنا من امرهم شيء \* وجع الضمير لانه ارادهما والمحكمين اليهما او اراد به التثنية \* ففهمناها الهاء ضمير الحكومة المدلول عليهما بقوله اذ يحكمان في الحرث \* وكلا وكل واحد منهما \* اتينا حكما فصلايين الخصوم \* وعلمنا بامور الدين \* ووجه التمسك به ان هذا الحكم كان بالاجتهاد اذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان خلافة ولما جاز لداود الرجوع الى قوله ثم انه تعالى خص سليمان بالفهم في القضية ومن عليه وكال المنة في اصابة الحق حقيقة فلو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة لان داود قد فهم من الحكم الصواب على ذلك التقدير ما فهم سليمان عليهما السلام \* ولا يقال كان بانضى به داود جائز وما نضى به سليمان افضل فذلك اختصه بالفهم \* لانا نقول او كان ذلك من داود ترك الافضل لما وسع سليمان الاعتراض عليه لان الانتيات على رأى من هو اكبر منه

قال الله تعالى ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلمنا اذا اختص سليمان صلوات الله وسلامه عليه بالفهم وهو اصابة الحق بالنظر فيه كان الاخر خطاه وقال النبي عليه السلام لعمر بن العاص احكم على انك ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخفطت فلك حسنة وقال ابن مسعود على حكم الله فلا تنزلوهم ان اصبحت فمن الله وان اخفطت ففى ومن الشيطان والله تعالى ورسوله منه بريان وقال النبي عليه السلام اذا حصرتم حضا فارادكم ان تنزلوهم على حكم الله فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم وهذا دليل على احتمال الخطاء ولان تعدد الحقوق يمنع استدلالا بنفس الحكم وسببه لما السبب فلا نأخذ ان القياس تعدية وضع لدرك الحكم



إذا كان صحيحا في نفسه غير مستحسن خصوصا على الاب النبي كذا قيل \* واعترض الغزالي على التمسك بهذه الآية فقال كيف يصح انها حكما بالاجتهاد ومن العلماء من يمنع اجتهاد الانبياء مطلقا ومنهم من منع سمعا ومنهم من اجازوا حال الخطاء عليهم فكيف ينسب الخطأ الى داود عليه السلام ومن ابن يعلم انه قال ما قال عن اجتهاد \* والآية على تقيض مذهبكم ادل لانه قال وكلا آيتنا حكما وعلمنا والخطأ يكون ظلما وجهلا لاحكاما وعلمنا ومن قضى بخلاف حكم الله تعالى لا يوصف بأنه حكم يحكم الله تعالى وان الحكم والعلم الذي اتاه الله تعالى لا سيما في معرض المدح والثناء \* والجواب عنه انا قد دللنا على انه كان بالاجتهاد وثبت ذلك بالنقل ايضا وقد بينا فيما تقدم ان الاجتهاد للانبياء والخطاء عليهم في اجتهادهم جائز ان وان لم يميز قريشهم على الخطأ \* وليس في قوله عز وجل وكلا آيتنا حكما وعلمنا انه اتى كل واحد منهما حكما وعلمنا فيما حكم به في تلك الحادثة فيجوز ان يكون المراد به ايتا العلم بوجوه الاجتهاد وطرق الاحكام في نفس الامر والخطأ في مسألة لا يمنع اطلاق القول بأنه اوتي حكما وعلمنا فلا تبقى الخصم حجة \* عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر بن العاص اقص بين هذين قال اقصي وانت حاضر قال نعم قال على ماذا اقصي قال على انك ان اجتهدت فاصبت ذلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة \* وفي حديث آخر اذا اجتهد الحاكم فاصب فله اجران واذا اجتهد فخطأ فله اجر واحد فقيهما دليل على ان في الاجتهاد خطأ وصوابا حيث صرح بذلك الخطا ونفاه والاجر وفي حديث طويل رواه محمد بن عيسى عن حنيفة عن علقمة عن عبدالله بن يزيد عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا حاصرتم اهل حصن او مدينة فارادوكم ان تنزلوهم على حكم الله الحديث قال شمس الاثمة في المبسوط وفي هذا المذهب دليل على ان المجتهدين يخطئون ويصيبون فانه قال فانكم لا تدرون ما حكم الله فيهم ولو كان كل مجتهد مصيبا لكان يعلم حكم الله بالاجتهاد لاحالة \* فان قيل فقد قال ولكن اتزلوهم على حكم ثم احكموا فيهم بما رايتهم ولو لم يكن المجتهد مصيبا لمحق لما امر بالزالهم على حكمنا فانه كان لا يامر بالزال على الخطأ وانما كان يامر بالانزال على الصواب \* قلنا \* نحن لا نقول المجتهد يكون مخطئا لاحالة ولكنه على رجاء من الاسباب وهو اني بما في وسعه فلهذا امرنا بالانزال على ذلك لانه لا يكون مصيبا بالاجتهاد لاحالة وقاعدة ذلك انه لا يمكن فيه شبهة الخلاف اذا تزلوا على حكمنا وحكمنا فيهم بما رايتهم فكن ذلك اذا تزلوا على حكم الله تعالى باعتبار ان المجتهد يخطئ ويصيب \* والدليل المتعمد عليه في هذه المسئلة اجاع الصحابة فانهم اطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثر او شاع وتكرروا لم ينكر بعضهم على بعض في الخطأ فكان ذلك اجاعا منهم على ان الحق من اقاويلهم ليس الا واحدا فن ذلك ما روى عن علي بن زيد بن ثابت وغيرهما انهم خطوا ابن عباس رضي الله عنهم في ترك القول بالعدل وخطاهم ابن عباس في القول به وقال من باهتني باهتة ان الله تعالى لم يجعل وفي رواية ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في مال واحد نصيبين وثلاثا \* ومنه ما روى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اقول في الكلاله رايتي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان وعن عمر

( رضي الله )

رضي الله عنه انه حكم بحكم قال رجل هذا والله الحق فقال عمر رضي الله عنه ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يبال جهدا \* وعنه انه قال لكتابه اكتب هذا ما راى عمر فان كان خطأ فته وان كان صوابا فمن الله \* وعن علي رضي الله عنه في المرأة التي استحضرها عمر فاجهضت وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مؤدب لا ترى عليك شيئا ان كانا قد اجتهدا قد اخطأ وان لم يجتهدا قد غشاك ارى عليك الدية فعني الفرة \* وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال في المفوضة اقول فيها برأى فان كان صوابا فمن الله ورسوله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان \* وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لا يبقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابيا الاب ابا الى غير ذلك من الوقائع \* واعترض على هذه الحجة بأنه قد يكون الخطأ فيما وقع فيه التصريح من المجتهد او فيما خالف فيه نصا او اجاعا وحيث لا ينتهض حجة \* واجيب بان الخطأ وقعت في المسائل الاجتهادية التي لا نص ولا اجاع فيها ولا تصير في مجتهد من الصحابة والاوجب التيم وهو باطل \* ثم استدلل الشيخ رحمه الله على امتناع تعدد الحقوق بنفس الحكم وسيله وهو القياس الثابت بالاجتهاد \* اما السبب فلانا قد بينا ان القياس تعدية وضع لدرك الحكم فقوله وضع خبر بعد خبر اى القياس لتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه وانه وضع مدركا لحكم النص لاثبات الحكم ابتداء ولهذا حديثه ابانة مثل الحكم المنصوص عليه في الفرع \* فاليس يتمدد لا يتمدد متعددا يعني حكم النص اذا لم يكن متعددا في نفسه لا يتصور ان يتمدد متعددا \* لانه اى التعدية بصفة التعدد يصير تغير الحكم النص اذا لم يكن حكمه متعددا \* فيوجب ذلك اى تعددا للحق في الفرع او تعدية الحكم متعددا ان يكون الحق متعددا بالنص بعينه لثبوت تعدده في الفرع بالتعدية \* وهذا اى كون الحق متعددا في النص خلاف الاجاع فانهم اجعوا عند تعارض التصيين في الخطأ والاباحة او النقي والايجاب على ان الحق واحد منهما وان العمل لا يجب بهما جعلا بل يجب الوقف الى ان يظهر الرحمان لاحد هما او يعرف التاريخ فيكون الاخرنا مخا للاول واذا تعذر تعدد الحق في الاصول بطل القول بتعدده في الفروع المبينة عليها \* ثم استوضح ما ذكر انه تغير بقوله الا ترى انا لو توهمناه اى النص \* غير معلول اى غير معلل \* وذلك اى التعدد \* واعترض عليه بان ما ذكرتم غير لازم فان الحكم يتمدد الى الفرع من الاصل متحدا غير متعدد ولكن التعدد فيه باعتبار تعدد الاصل فان اصل كل مجتهد في الفرع المختلف فيه غير اصل خصمه فان من جوز بيع الجص متفاضلا اعتبره بالذروع ومن لم يجوزه اعتبره بالخطئة والجواز وعدم الجواز في الاصلين ثابتان بخلاف وتعدى كل واحد من الحكمين الى الفرع من غير تغير وتعدد فيه ولكن التعدد حصل بتعدد الاصل وانما يلزم ما ذكرتم ان لو اعتبر الفرع كل واحد من الخصمين باصل واحد بان اعتبره المجوز بالخطئة كما اعتبره غير المجوز بها او اعتبره غير المجوز بالذروع كما اعتبره المجوز به وذلك بمنع اثنين بهذا

فاليس يتمدد لا يتمدد متعددا لانه يصير تغيرا حيثنذ فيوجب ذلك ان يكون الحق متعددا بالنص بعينه وهذا خلاف الاجماع الا ترى لو توهمنا غير معلوم لم يكن حكمه متعددا وذلك مما يحتمله صيغته بيقين فلا يتمدد بالتعليل وفيه تغير ويصير الفرع به مخالفا للاصل واما الاستدلال بنفس الحكم فهو ان القطر والصوم وفساد الدلوحة ومحتها وفساد النكاح وصحته ووجود النوى وعدنه وقيام الخطر والاباحة في شئ واحد تستحيل اجتماعه ولا يصلح المستحيل حكما شرعيا



ان في هذا الاستدلال اثباتها واملا استدلال بنفس الحكم فتأخر في شيء واحد يستحيل اجتماعه  
اي اجتماع المذكور يعني في زمان واحد في حق شخص واحد وذلك لان القياس حجة في حق  
الجميع كالنص لانه خالف النص والحكم الثابت بالنص لا يخص بقوم دون قوم فكذا الثابت  
بالقياس فكان حكمه شاملا للجميع كحكم النص فيجتمع المأخذ والاباحة في حق كل واحد  
الآثر ان المقلد لو استفتى احد المجتهدين لاقناه بالخطر الذي ثبت عنده على انه حكم الشرع  
في حق الجميع ولو استفتى الاخر لاقناه بالاباحة على هذا الوجه ايضا فكان الخطر والاباحة  
يجمعان في حق شخص واحد في زمان واحد وهو مستحيل بخلاف اجتماع الخطر والاباحة  
في المنة لان الاباحة مختصة بالمضطر لا يتعداه والحرمة مختصة بغير المضطر فلا يكون اجتماعا  
في حق شخص واحد قال القاضي الامام رحمه الله لو كان الحق متعدد الجواز لذي يعمل  
باتباع العلماء ان يختار من كل مذهب ما هو عليه كما ان الله تعالى لما اثبت الكفارة في باب  
اليمين انواعا كان للعبد الخيار بينها على ما هو عليه بلا دليل ومن اباح هذا فقد ابطال الحدود وشرع  
طريق الاباحة وبني الدين على الهدى والله تعالى ما يهتج الدين الاعلى دليل غير الهدى من  
نص ثابت بوجه اوقياس شرعي فمن جعل الحق حقا ثابتا بالخيار فاعلمى بهواه ومن قال  
الحق في واحد اذ لم يبق العاقل ان يقع اماما واحدا وقع عنده دليل النظر انه اعلم ولا يتخالف في شيء  
بهوى نفسه فان قيل ليس القياس ان اذا تعارضت ثبت المجتهد الخيار يعمل بما يشاء  
قلنا نعم ولكن لا يهوى نفسه بل بالضرورة فان الحق في احد هما ويلزم العمل به ولم يبق قلبه  
لله تعالى دليل يوصله اليه سوى شهادة قلبه فزعم العمل بها لانه من حجج الشرع في هذا  
الموضع فاذا عمل باحدهما زعم الاعراض عن الآخر الا بدليل يدل على الحقيقة فيه فان قيل  
لو كان الحق واحدا لوجب اتباع الخطا لان عقائد الاجماع على وجوب اتباع الاجتهاد  
وهو باطل باسحالة الامر باتباع الخطا قلنا لان سلب استحالة الامر باتباع الخطا عند  
تعذر اصابة الحق فان المسئلة اذا كان فيها نص او اجماع ولم يطلع عليه اجتهد بعد است فراغ  
وسعه في الطلب كان مأمورا باتباع شئ مع انه خطأ حقيقة لوجود نص على خلافه فمررنا  
ان الخطا جائز الاتباع في الفروع عند شئ الاصابة وتعذر الوقوف على حقيقة الحق ( قوله )  
وصحة التكليف تحصل بما قلنا جواب عن قواهم لا بد لصحة التكليف بالاجتهاد  
من تعدد الحق اذ لو كان واحدا لزم تكليف ما ليس في الوسع فقال  
صحة التكليف يحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء يعني انما لم  
يصح التكليف اذا كفوا باصابة ما عند الله تعالى من الحق ولم يكفوا بها اما لعدم الدليل عليه  
او لخفاؤه بحيث لا يصل اليه كل احد بل كفوا بالاجتهاد للاصابة فان اصابوا اجره وان  
اخطؤا عذره واجروا على الطلب فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطا بعضهم الحق  
فلم يلزم تكليف ما ليس في الوسع وهذا كمن امر خداه بعلم فرس ضل عنه فخرج كل واحد  
الى جانب في طلبه صح هذا الامر وكان كل واحد مصيبا في الطلب ممثلا للامر ولكن من  
وجد الفرس مصيب ابتداء لصحة تعليمه وانتهى لظفره بالفرس والباقيون مصيبون ابتداء ليدل

وجه التكليف يحصل  
بما قلنا من صحة الاجتهاد  
واما بانه ابتداء وقال  
ابو حنيفة رحمه الله في مدعي  
الميراث اذا لم يثبت شهوده  
ان لا تعلمه وارائه ان  
لا اكفل المدعي وهذا  
احتياط به الفضاة وهو  
جور سواء جورا وهو  
اجتهاد لانه في حق المطلوب  
ما يل عن الحق وهو معنى  
الجور والظلم وقال محمد  
رحمه الله في المتلاعنين ثلثا  
ثالثا اذا فرق القاضي بينهما  
نفذ الحكم وقد اخطأ  
السنة

جهدهم في الطلب وانتال الامر لانهما لم ياتوا عن اصابة الفرس فكذا ههنا قوله  
وقال ابو حنيفة الى آخره لما زعمت المعتزلة ان اباحية رجاء الله كان على مذهبه استدلالا بما  
نقل عنه انه قال كل مجتهد مصيب انكر الشيخ رجاء الله ان يكون ذلك مذهبه واقام الدليل  
على ان المذهب عنده ان المجتهد يخطئ ويصيب فقال وقال ابو حنيفة في مدعي الميراث  
اذا لم يثبت شهوده ان لا تعلم له وارائه ان لا تعلم له وارائه ان لا تعلم له وارائه ان لا تعلم له  
ولم يقولوا لا تعلم له وارائه ان لا تعلم له وارائه ان لا تعلم له وارائه ان لا تعلم له وارائه ان لا تعلم له  
المثل اليه وهذا اي اخذ الكفيل شيء احتاط به القضاة وهو جور سواء اي اخذ الكفيل  
بطريق الاجتهاد جورا وهو اجتهاد الواو للمال اي مع ان اخذ الكفيل ثبت عندهم بالاجتهاد  
وهو ان القاضي مأمور بالنظر ور بما يظهر للبت وارائه ان لا تعلم له وارائه ان لا تعلم له وارائه ان لا تعلم له  
نشرنا لغائب كالمتمتع اذا رد النقطة على صاحبها بأخذ كفيل منه احتياطا فلو كان الحق متعددا  
عنده لم يكن التسمية الحكم الثابت بالاجتهاد جورا معنى ثبت ان الحق عنده في المجتهدين  
واحد ولما كان لقاتل ان يقول الحق وان كان واحدا في المجتهدين لكن كل مجتهد مصيب  
في حق العمل مأمور بالعمل باجتهاده فلا يجوز تعمية ما ثبت بالاجتهاد جورا اشار الشيخ الى  
الجواب في الدليل فقال انما ساء جورا لانه اي القاضي الذي امر بأخذ الكفيل احتياطا  
في حق المطلوب وهو اخذ الكفيل مائل من الحق وهو عدم تكليف المدعي باعطاء الكفيل  
لان حق الحاضر معلوم قد ثبت بالحجة وحق الاخر موهوم فلا يجوز تأخير حق الحاضر لا آخر  
موهوم لا اشارة عليه ومسئلة النقطة فيما اذا دفعها بالعلامة لان حق الحاضر ليس بثابت  
ولهذا كان له ان لا يدفعها اليه فاما اذا دفعها بالينة فلا حاجة الى اخذ الكفيل عنده في الصحيح  
من الرواية وهو معنى الجور يقال جار عن الطريق اذا مال عن قصده والظلم يعني  
ان كان المراد من الجور الظلم على معنى انه يأخذ الكفيل عن المدعي ظالم في حقه فهو بمعنى  
الميل ايضا لان الظلم وضع الشئ في غير موضعه فاذا كفاه القاضي باعطاء الكفيل جبرا  
والحق على خلافه كان ذلك وضع الشئ في غير موضعه وكان ميلا عن الحق وقال محمد  
يعني ذكر محمد رحمه الله في المبسوط في المتلاعنين اذا التعن كل واحد منهما ثلاث مرات ثم فرق  
القاضي بينهما ان الفرقه جائزة وان حكمه ينفذ عندنا وقد اخطأ السنة اي الطريقة المسلوكة  
في الشرع في هذا الباب فقد حكم اصحابنا بصحة الاجتهاد حيث نفذوا قضاء القاضي ثم اخطوا  
اسم الخلفاء عليه فمررنا ان الاجتهاد قد يقع خطأ عندهم وان كان جائزا لعمل به فان قيل  
كان ينبغي ان لا ينفذ حكمه في هذه الصورة كما قال زفر والشافعي رحمه الله لانه حكم بخلاف  
الكتاب والسنة فان المعان في الكتاب والسنة خمس مرات والحكم بخلاف النص باطل  
كما لو حكم بشهادة ثلاثة نفر في حد اثنان قلنا هذا حكم في موضع الاجتهاد فينفذ كما لو حكم  
بشهادة الحدود في النذف وذلك لان تكرار المعان للتقليط ومعنى التقليط يحصل باكثر كلمات  
المعان لانه جمع متفق عليه وادنى الجمع كاعلاء في بعض المواضع فاذا اجتهد القاضي وادى



و دليل ما قلنا من المذهب لا يحلنا في ان المجتهد يخطئ ويصيب في كتب اصحابنا اكثر من ان يخطئ وامامنا في القبلة فان المذهب عندنا في ذلك ان المجتهد يخطئ ويصيب ايضا كغيره من المجتهدين الا ترى انه قال في كتاب الصلوة في قوم صلوا جماعة ونحروا القبلة واختلفوا فن علم منهم حال امامه وهو غافله فبذبت ساوونه لانه يخطئ للقبلة عنده ولو كان السكك صوابا والجهات قبله لما فسدت ولما كلفوا التحري والطلب كالجماعة اذا ساء في جوف الكعبة واما قوله ان المخطئ للقبلة لا يبعد صلواته فلانه لا يكلف اصابة الكعبة غيما بل كلف طلبه على رجاء الاصابة لكن الكعبة غير مقصودة بيمينها وانما المقصود وجه الله تعالى واستقبال القبلة ابتلاء فاذا حصل الابتلاء بما في قلبه من رجاء الاصابة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سقطت حقيقة الا ترى ان جواز الصلوة وفسادها من صفات العمل والمخطئ في حق نفس العمل مصيب فثبت ان مسألة القبلة

اجتهاده الى هذا الطريق فقد حكمه ولا نسلم ان قضائه مخالف للنص لان اصل الفرقة ومخالفها غير المذكورين في النص وهذا الاجتهاد في محل الفرقة فان من ابطال هذا القضاء يقول لا تقع الفرقة وان اتت المرأة المعلن بعد ذلك ولا ينفذ حكمه وان اتم الزوج المعلن وانما يقع الفرقة عنده بلعان الزوج كذا في الميسر قوله في دليل ما قلنا من المذهب يعني الدليل على ان مذهب اصحابنا ما ذكرنا ان المجتهد يخطئ ويصيب كثير في كتبهم سوى هاتين المسألتين المذكورتين مثل مسألة التحري ومثل ما قل محمد رحمه الله في غير موضع من كتبه اذا قضى القاضي برأى نفسه في حادثة اختلف فيها الفقهاء نفذ على الكل وثبت صحته في حق من يخالفه وان كان عند المخالف هذا التصاضى نخطئنا للحق عند الله تعالى ويجوز ان يكون معناه ان على صحة ما ذهب اليه اصحابنا من ان المجتهد يخطئ ويصيب كثير في كتبهم سوى الدلائل المذكورة في هذا الباب والاول اظهر ثم اجاب عن مسألة الاجتهاد في القبلة التي استدلو بها على ان كل مجتهد مصيب قال فاما مسألة القبلة الى آخره يعني لاننا ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة بل المجتهد فيها يخطئ ويصيب كثير من المجتهدين استدلالا بالمسئلة المذكورة في الكتاب ويلزم عليه انه لو لم يكن المجتهد في القبلة مصيبا لا محالة لوجب على المخطئ إعادة الصلوة بعد ما تبين خطأه وبقيت كما اوصى في ثوب نجس على ظن انه طاهر فتعرض للجواب بقوله واما قوله اي قول من ادعى الحق ان المخطئ للقبلة لا يبعد صلواته وجواب اما محذوف من حيث المعنى والتقدير اما قوله ان المخطئ لا يبعد صلواته فلا يصلح دليلا على ما ادعاه لانه اي المجتهد في القبلة او المأثور بالتوجه الى الكعبة لم يكلف اصابة حقيقة الكعبة لانها ليست في وسعه لاقتطاع الادلة بالكعبة عند الاشتباه بل كلف طلبه اي طلب الكعبة بتأويل البيت على رجاء الاصابة لكن الكعبة استدراك من قوله بل كلف طلبه يعني التكليف بطلب الكعبة وان تحقق لكن الكعبة غير مقصودة بعينها في هذا التكليف ولهذا لو قصد بالتوجه التعظيم للكعبة والعبادة لها يكثر الا ترى ان عينها كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن قبله وقد ينقل وجوب التوجه من عينها الى جهتها عند الغيبة ومن جهتها الى ما يقع عليه التحري عند الضرورة والى اي جهة توجهت الدابة او السفينة في الصلوة على الدابة والسفينة فثبت ن عينها ليست بمقصودة وانما المقصود وجه الله تعالى في رضاه بدليل قوله عز ذكره فاما تولوا قمت وجه الله واستقبال الكعبة ابتداء كما كان استقبال بيت المقدس ابتداء فاذا حصل الابتداء في حالة الاشتباه بالتوجه الى ما شهد قلبه انه جهة الكعبة وحصل المقصود وهو طلب وجه الله سبحانه في هذا التوجه سقطت حقيقة اي حقيقة التوجه الى الكعبة لان هدف حصول المقصود لا يبالى بقوات الوسيلة وصار التوجه الى جهة التحري عند الاضطراب كالتوجه الى جهة الكعبة عند الاختيار باعتبار حصول المقصود فذلك لم يجب الاعادة ثم استوضح فساد استدلالهم بهذه المسئلة فقال الا ترى ان جواز العبادة وفسادها من صفات العمل يقال عمل جائز وعمل فاسد لامن صفات ما هو الحق حقيقة ونحن نساعدكم

( على )

على ان المجتهد في حق نفس العمل مصيب فكان الاجتهاد في القبلة والاجتهاد في سائر الاحكام سواء فلا يصح الاستدلال بهذه المسئلة على ان كل مجتهد مصيب للحق حقيقة قوله وهذا عندنا اي ما ذكرنا ان المجتهد لم يكلف اصابة الكعبة وانما كلف طلبه على رجاء الاصابة مذهبنا فاما عند الشافعي والتحري كان اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطأ من كل وجه بان استدبر الكعبة وجبت عليه الاعادة اذا علم به فعلى قوله لا يصح استدلالهم بهذه المسئلة اصلا فاجاب الشافعي رحمه الله في ان الامر بالتوجه الى الكعبة في حق الغائبين عنها وانقطاع دليل العيان ثابت على تحقيق الاصابة بقينا بان طريق الاصابة مما توقف عليه لو تكلف العبد لمعرفة تركيب السماء والارض وكيفيات الجهات الاقليم الا انه عذر دونه بسبب الحرج فكان مبيحا لامسقطا اصلا في اصل الامر متعلقا بالاصابة حقيقة حتى ظهر الخطأ بقينا لزمنا الاعادة كالعمل باراي ابيح بشرط ان لا يخالف النص وعذر في العمل به وان لم يتحقق عدم النص ولم يتكلف كل التكليف في طلب النص ولكن لم يسقط به اصل الخطاب فابيح له العمل بشرط انه ان شمر نص بخلافه فسد عمله واصحابنا رحمه الله بنوا وجوب طلب الكعبة بعد الغيبة عنها على الدلائل المتقدمة التي ليس فيها كثير حرج لاعلى ماليس بمعتاد ولا مأثور به بالشرع من علم الهندسة وكيفية تركيب السماء والارض والدلائل المتقدمة من الشمس والنجوم لا توصلنا الى حقيقة الكعبة بل هي مطمعة فقط الخطاب باصابة الحقيقة لتصور الحجة وزمه العمل بالتوجه الى جهة فيها رجاء اصابة الكعبة فاذا فقدت النجوم والمحاريب المنصوبة واخبار الناس عن هذه الادلة ووجب العمل برأى القلب وهذا الرأي لا يوصله الى الجهة الناضرة حال ظهور الشمس والمحاريب سقطت اصابة تلك الجهة وزمه التوجه الى جهة فيها رجاء اصابة المحاريب الناضرة فاذا عمل بذلك القدر صار مؤثما بالامر فلا يقع عليه فاسدا بترك ما ترك لانه لو لم يؤمر به بخلاف حادثة فيها نص ولم يشمر به وعمل برأى بخلافه لانه كلف العمل بالرأى بشرط ان لا يخالفه نص والنص الذي يخالفه بما ياله حالة الحاجة الى العمل به لولا تقصير منه في الطلب فانه لو كان طايه من قبل امكنه العمل به حال حاجته هذه الا ترى ان زوال هذا الجهل مقرون بمعنى يوجد منه لا يتبدل حال الدليل من الله تعالى فاما الخطأ في باب القبلة فيقبل به حال الدليل زوال القيم وظهور النجوم وذلك امر سماوي يتبدل به حال الدليل فكان وراءه زوال نص بعد ما عمل بالاجتهاد بخلافه ولهذا المعنى نقول فيمن اجتهد وتوشا بماء ثم تبين انه نجس انه يبعد الصلوة وكذلك الثوب لان طريق العلم بتلك النجاسة الخبر كما في المسئلة الاولى ولتصور منه في طلبه وقع الجهل والخبر عن القبلة وان بلغه في موضعه لا يستغنى في هذا الموضع فلا يبقى الا لجم كذا في التقويم فان قيل ما ذكرتم من الدليل معارض بان النبي عليه السلام جعل الاقتداء بكل واحد من اصحابه هدى بقوله اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم مع اختلافهم في الاحكام نفيا وايانا فلو كان الحق واحدا لم يكن الاقتداء بالكل هدى وبالاجماع فان الصحابة اختلفوا في المسائل وقال كل واحد قولاً وصوب بعضهم بعضاً

وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله كلف التحري اصابة حقيقة الكعبة حتى اذا اخطأ اعاد صلواته

ومستثنا سواء



بدليل انه بقي بينهم تعظيم بعضهم البعض وترك انكار بعضهم قول البعض ولو اعتقد كل واحد منهم ان صاحبه مخطئ لانكره لان انكار المذنب واجب \* وبان الحق لو كان واحدا لنصب عليه دليل قاطع لازاحة الاشكال ولوجب نقض كل حكم خالفه كقوله المربي والاصم وابن هلية \* قلنا \* لان لم ان الحق لو كان واحدا لم يكن الاقتداء بالكل هدى بل هو هدى لانه كما صرح ان يقال لكل مجتهد في اتباع مذهب مذهب صحيح لا يباحى اذا قلده ذلك لانه فعل ما يجب عليه اجابا مقلدا كان او مجتهدا اذ المراد من الاقتداء هو الاتيان بما يجب \* ولان الاقتداء باحاديهم اذا كان اقتداء كان الاقتداء بجميعهم اولى بالاقتداء وقد ذكرنا انهم اطبقوا على تخفية بعضهم بعضا ويلزم منه انهم يرون الحق واحدا فكان الاقتداء بهم في هذا اقتداء \* واما قولهم صوب بعضهم بعضا فقير مسلم وانما بقي التعظيم وترك الانكار لانهم اجمعوا على وجوب اتباع كل مجتهد ظنه والمخطئ غير معين حتى لو كان معينا يجب الانكار حينئذ \* وقولهم لو كان الحق واحدا لنصب عليه دليل قاطع فاسد لان ما منع من ان يكون المصلحة طلب الظن بالحكم بالادلة الظنية دليل ثواب الاجتهاد لا طلب العلم مع انه مقتضى نصب الادلة الظاهرة مع ان كان نصب الادلة القطعية \* وانما امتنع نقض ما خالف الصواب لعدم معرفة الخطأ من الصواب \* قوله \* فاما من جعله اى المجتهد اذا اخطأ \* مخطئا ابتداء وانتهاء اى مخطئا من الاصل في نفس الاجتهاد وفيما هو الحق حقيقة فقد احتج بما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث فان النبي عليه السلام قال وان اخطأت فلك حسنة ذكر الخطأ مطلقا والخطأ المطلق ما هو الخطأ ابتداء وانتهاء \* قالوا والاجتهاد المؤدى الى الخطأ لا يجوز ان يكون مأمورا به كارجل الأمور بدخول بلد اذا سلك طريقا لا يوصله اليه لا يجوز ان يقال انه مصيب في قطع المسافة التي قطعها ولانه كان مأمورا بقطعها \* قالوا وانما الزمان المجتهد العمل بقياسه على تقديره صواب كما يترتب العمل بالنص على تقديره غير موقوف ومتى ظهر انتساقه بطل العمل به فكذلك متى عمل بالقياس ثم روى له نص بخلافه حتى تبين خطأه يقينا بطل ما مضى بقياسه \* وكذلك من حضرته الصلوة ومعه ثوب او ماء شك في طهارتهما فانه يستعملهما على تقدير الظهارة بحكم الاستصحاب فاذا تبين نجاستهما فسد عمله من الاصل \* وما روى من اطلاق الاصابة على المجتهدين جميعا فعلى ما اذا لم يتبين وجه الخطأ واشتبه فان الواجب منه الاشتباه العمل بى قياس كان فيكون العمل من كل مجتهد بقياسه صوابا ظاهرا فالمتبين خطأه \* قالوا وهكذا نقول في قوم اختلفوا في جهة الكعبة عند الاشتباه وصلوا وان صلوة كل واحد منهم جائز حتى يتبين عليه خطأه حينئذ تأمره بالاعادة \* قوله \* ولقول النبي عليه السلام في اسارى بدر استشار النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر وعمر رضي الله عنهما في اسارى بدر فقال ابو بكر رضي الله عنه قومك واهلك استانهم لعل الله يتوب عليهم وخدمهم فدية فتوى بها على الكفار وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخر جوك قد هم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله تعالى اغناك عن الفداء قال النبي صلى الله عليه وسلم الى رأى

فاما من جعله مخطئا ابتداء وانتهاه فقد احتج بما روينا من اطلاق الخطأ في الحديث وقول النبي صلى الله عليه وسلم في اسارى بدر حين نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم الآية لو نزل بنا عذاب مانجا الا عمر

ابى بكر فنزل قوله عز وجل ما كان لنبى ان يكون له اسرى الى آخر الايات الثلاث فقال النبي عليه السلام لو نزل بنا عذاب مانجا الا عمر \* فقيه دليل ان اجتهاد عمر رضي الله عنه كان صوابا وان الاجتهاد الاخر كان خطأ من الاصل لاستحيائه المذنب الاليم لولا المنع وهو الكتاب السابق ولو كان صوابا في حق العمل لما استوجب به العذاب الاليم لوجود امتثال الامر \* وقيل المراد من الكتاب السابق ما كتب الله في القلوب المحفوظ ان لا يعذب اهل بدر \* وقيل ان يحل لهم الفنائم والفداء \* وقيل ان لا يعذب قوما لا بعدنا كيد الحجة وتقديم النهى ولم يقدم النهى عن ذلك \* ثم بظاهر هذا النص تمسك المربي ومن تابعه وقال المجتهد يأنم بالخطأ ويعاتب عليه لان استحقاق العذاب الاليم دليل الاثم \* ولان الخطأ انما يقع لتقصير في الطلب والتقصير في طلب الواجب دليل الاثم الا ترى ان الخطأ في اصول الدين موجب للاثم لقصور في الطلب والتأمل \* ويدل عليه ما نقل عن الصحابة والمجتهدين على سبيل الشهرة تشنيع بعضهم على البعض مثل قول ابن عباس رضي الله عنهما الا يبقى الله زيد بن ثابت \* وقوله من شاء باهله \* وقول عائشة رضي الله عنها ابلغ زيد بن ارقم ان الله تعالى ابلغ حبيبه وجهاده مع رسول الله ان لم يقب \* وقول ابا حنيفة رجا الله هذا شئ احتاط به بعض القضاة وهو جور وقول الشافعي رجا الله من استحسن فقد شرع فدل ما ذكرنا ان الخطأ يصح سببا لعتاب والاثم والالام يكن التشنيع وجه (قوله) واحتج اصحابنا بحديث عمرو بن العاص فانه عليه السلام لما قاله وان اخطأت فلك حسنة وقال في آخر وان اخطأ فله اجر واحد والخطأ المطلق لا يكون حسنة ولا سببا للاجر بوجه عرفنا انه مصيب في نفس الاجتهاد ومستحق للاجر به وان اخطأ الحق الحقيقي \* وبقول الله تعالى في قصة داود وسليمان وكلا آتينا حكما وعلما اخبرناهما جميعا اوتيا من الله علما وحكما بعد ما بين ان سليمان اختص بفهم ما هو الحق عند الله عز وجل ومعلوم ان الخطأ المحض لا يكون حكما الله تعالى فيثبت ان تأويله انه حكم الله تعالى من حيث انه صواب في حق العمل \* وهذا التمسك انما يتنجم اذا سلم الخصم ان المراد اتيان العلم والحكم في تلك الحادثة ولكنه لا يسلم بل يقول المراد اتيان العلم والحكم في غيرها كما مر بيانه \* وقال عبد الله كذا روى ان مسروقا وعلقمة او الاسود سبعا بركتين من صلوة المغرب فلما قاما الى القضاء صلى مسروق ركعة وجلس ثم ركعة وجلس وسلم وصلى الآخر ركعتين ثم جلس فذكر انك لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقيل كلا كما اصاب ولكن صنيع مسروق احب الى فظن احدهما الى الفائت ولم يكن بينهما فعدة والاخر الى الباقي فقوله كلا كما اصاب دل على ان كل واحد منهما مصيب وقوله صنيع مسروق احب الى دل على ان الحق واحد منهما فقلنا اراد ببول الكلام ان كل واحد منهما مصيب فيما عمل باجتهاده ومن اخره ان الحق الحقيقي مع مسروق عنده \* فان قيل هذا لا يدل على ان الحق واحد بل يدل على ان كلا الاجتهادين حق ولكن العمل بما ذهب اليه مسروق افضل كما هو مذهب القائلين بالاشبه \* قلنا \* هب انه كذلك لكنه لا يخرج من

واحتج اصحابنا بحديث عمرو بن العاص رضي الله عنه وقول الله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما والحكم والعلم انما اريد به العمل فاما اصابة المطلوب فمن احدها وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه للمسروق والاسود كلاهما اصاب وصنيع مسروق احب الى فياسبق من ركعتي المغرب



ان يكون دليلا على ان كل واحد منهما معيب في حق العمل الا انه لما قام الدليل على ان الحق واحد وان مذهب عبدالله حيث قال وان اخطأت فني ومن الشيطان عرفنا انه لم يرد به ان كليهما اصاب الحق حقيقة وان احدهما اخطأ بل اراد ما ذكرنا الا ترى ان من قال بأنه مخطئ ابتداء وانتهاه ساعدنا في انه مخطئ المحكم فلا يمكنه حل قوله كلا كما قد اصاب على انهما اصابا الحكم فيعمل على انهما اسبابا في الاجتهاد ولان كل مجتهد مكلف بما في وسعه وفي وسع كل احد منهم طلب ما عند الله من الحق دون اصابته الا ترى ان المجتهد امر بالقياس عند عدم النص وان لا يوصله الى الحق الذي هو عند الله تعالى قطعاً بخلاف قبيح انه لم يؤمر بالعمل به على شرط اصابة الحق حقيقة لانه لا يوصله اليه ولكن على تحري الاصابة لان الدليل مطمع في الاصابة فاستوجب الاجر على ابتداء فعله لانه ادى ما كلف به وحرم الصواب والثواب في آخره اي ثواب اصابة الحق اما بسبب تقصير منه او بابتداء حرمان من الله عز وجل وهذا كمن قتل الكفار على تحري العزة كان نصيباً في قتاله متمتلاً امر الله تعالى في اعلا بكنه قتل ام قتل مستحقاً للاجر العظيم لانه مصيب لما قاتل على تحري اصابة النصره اصاب او لم يصيب وكما الرماة اذا نصبوا غرضاً فرموا على تحري الاصابة كانوا مصيبين في تحريم الاصابة واذا اخطأ بعضهم الغرض واصاب البعض لم يصبر واحد مخطئاً في تحريه الاصابة بطريقه فان قيل خطاؤه في تقصيره في طاب طريق الاصابة لافي قصد الاصابة فان الله تعالى اعناه من الراي ما لو نزل بمجهوده كل البذل لاصاب الحق على الحقيقة قلنا ان الله تعالى كالميكاف بما ليس في الوسع لم يكلف بتافيه الحرج قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وفي بناء الخطاب على هذه المبالغة في استعمال الراي حرج عظيم فيصير عنوا بسبب بناء الخطاب على المعتاد من الاستعمال وذلك لا يوصلنا الى حقيقة العلم بخلاف وهذا بخلاف الاجتهاد في اصول الدين فان المخطئ لما عند الله تعالى مخطئ في حق نفسه ايضا لان الله تعالى دلائل عليها توجب العلم بقينا في اصل الوضع فلم يجب الخطاء الابقرة التأمل فاما قصة بدر فقد عمل رسول الله صلى الله عليه وسلم باشارة ابي بكر رضي الله عنه اي باجتهاده ورايه يعني لا يمكن ان يحمل اجتهاده على الخطا لان رسول الله صلى الله عليه وسلم عمل برأيه واقرا عليه بقوله عز اسمه فكلوا مما غنم حلالا طيبا لما اقر عليه لم يحتمل الخطاء بوجه الا ان هذا اي اخذ الفداء كان رخصة والمراد بالآية على حكم العزيمة لولا الرخصة اي العتاب بناء على تقدير بقاء العزيمة قال القصاصي الامام وتأويل العتاب والله اعلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يخن في الارض وكان ذلك كرامة خصصت بها رخصة لولا كتاب من الله سبق بهذه الخصوصية لمسك العذاب بحكم العزيمة على ما قاله عمر والوجه الاخر ما كان لنبي ان يكون له اسرى قبل الانحياز وقد انخست يوم بدر فكان لك الاسرى كما كان لسائر الانبياء عليهم السلام ولكن كان الحكم في الاسرى المن او القتل دون المفاداة فلو لا الكتاب السابق في اباحة الفداء لمسك العذاب كذا في التقويم

ولان كل مجتهد مكلف بما في وسعه فاستوجب الاجر على ابتداء فعله وحرم الصواب والثواب في آخره اما بتقصير منه او حرمانا من الله تعالى ابتداء واما قصة بدر فقد عمل النبي صلى الله عليه وسلم باشارة ابي بكر الصديق رضي الله عنه فكيف يكون خطاء الا ان هذا كان رخصة والمراد بالآية على حكم العزيمة لولا الرخصة

قوله فالتخطئ في هذا الباب اي في التفرع التي لانص فيها لا يضل واحترز به عن المخطئ في الاصول فانه مضال وقد اختلفوا في المخطئ في التفرع فقيل هو ما جور لما روي من الحديث وقيل هو معذور لان الخطاء ضد الصواب وهو معذور في الاصل الا ان حكم الخطر يزول بعذر الخطاء فاما ان يقال اجر الصواب ولا صواب فلا كالدائم لا يانم بترك الصلوة ولكن لا يثبت ثواب المصل وقيل هو معاتب مخطئ لما ذكرنا قلنا اذا كان طريق الاصابة بينا فهو معاتب لعلمنا انه مخطئ لا يتقصر من قبله فاما اذا كان خفيا فليس بمعاتب لان الخطا انما وقع خلفه دليل الاصابة وذلك من الله تعالى والحق بما لا يدركه كل فهم وكل قاب فان ادراك البصائر على التصوات كادراك البصائر بحكم الخلفه فلا يجوز العتاب على فعل الله تعالى فيصير معذورا فيما لم يدرك مصيبا فيما استعمل من الاجتهاد ما جورا وما روي من المخطئة والتشريع فلي النوع الذي طريقه عند الذي خطأ وشنع وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصح فانه لا شك ان الاصلح له بد اصابة الحق واستحقاق الثواب عليه فاد احر من الاصابة من غير تقصير منه لم يكن ذلك اصح له وهو واجب له عندهم فلذلك وجب القول باصابة الكل وبان الحق الولي بالنبي فانهم يقولون لا يجوز ان فعل الله تعالى حق نبي من الاكرام والافعال ما لا يفعله في حق غيره الا ان العبد يخطئ ذلك بفعله واجتساره فالولي ملحق بالنبي عندهم في حق الافعال والانعام عليه وفي تصويب كل مجتهد الحق الولي بالنبي فانه لما كان مصيبا لمحق في اجتهاده لا محالة كان قوله في الحقيقة مثل قول الذي ثبت ان القول بالتصويب مني على مذهبهم و اعلم ان القول بالتصويب لا يؤدي الى القول بالاصح لا محالة فان كثيرا من اهل السنة ذهبوا اليه مع انكارهم القول بالاصح ولكن مبنى التصويب على امرين احدهما وجوب الاصل كذا ذكر الشيخ رحمه الله والثاني امتناع تكليف ما ليس في الوسع او مافيه حرج فان قال من اهل الاعتزال بالتصويب بناء على وجوب الاصل ومن قال به من اهل السنة بناء على امتناع تكليف ما ليس في الوسع او مافيه حرج فقولهم على تحقيق المراد به اي بهذا القول بان يراد اصابة الحق الحقيقي واخطاء الحق الحقيقي ليحصل الاحتراز عن مذهب المعتزلة ضاهرا وباطنا وذلك لان القائلين بالاحق منهم قديقوا وان المجتهد يخطئ ويصيب ويريدون بذلك اصابة الاحق واخطاؤه ولكن المخطئ لللاحق مصيب للحق حقيقة عندهم فاذا لم نرد بقولنا يخطئ ويصيب حقيقة كل واحد منهما على التفسير الذي ذكرنا يكون هذا احترازا عن الاعتزال فانه حيث حصل به الاحتراز عن مذهب من قال باستواء الحقوق منهم لا باطنا حيث لم يحصل الاحتراز عن مذهب القائلين بالاحق فاما اذا اردنا بها اصابة الحق الحقيقي واخطاؤه فقد حصل الاحتراز عن المذهبين فكان ذلك احترازا عن مذهبهم ضاهرا وباطنا قال صاحب القواطع ولقد تدبرت فرايت اكثر من يقول بالتصويب المتكلمين الذين ليس لهم في الفقه ومعرفة احكام الشريعة كثير حفظ ولم يقفوا على شرف هذا العلم ومنصبه في الدين ومرتبته في مسالك الكتاب والسنة وانما نهاية راس مالهم المجادلات الموحشة والزام بعضهم بعضا في منسوبات وموضوعات اتفقوا

فالتخطئ في هذا الباب لا يضل ولا يصاب الا ان يكون طريق الصواب ينسا في عاتب وانما نسبنا القول بتعدد الحقوق الى المتزلة لقولهم بوجوب الاصلح وفي تصويب كل مجتهد وجوب القول بالاصح وبان يلحق الولي بالنبي وهذا عين مذهبهم والخيار من المسارات عندنا ان يقل ان المجتهد يصيب ويخطئ على تحقيق المراد به احترازا عن الاعتزال ضاهرا وباطنا وعلى هذا ادركنا مشايخنا وعليه مضى احتجاجنا المتقدمون والله اعلم ولو كان كل مجتهد مصيبا لسقطت الحق وبطل الاجتهاد



عليها فيما بينهم فنظروا الى الفقه ومعانيه بافهام كافية وعقول حسيرة فعدوا ذلك ظاهرا من الامر ولم يعتقد لها كثير معان يلزم الوقوف عليها وقالوا لم يكلف المجتهد الا في محض ظن يثمر عليه بنوع اماره ولا يستقيم تكليفه سوى ذلك وليس في محل الاجتهاد حق واحد مطلوب بل مطاوب المجتهد هو النفس لعمل به وهذا الذي قالوه في غاية البعد وهو ان يكون مطلوب المجتهد مجرد ظن والفن قد يستوى فيه العالم والعامى وقد يكون بدليل وقد يكون بلا دليل بل المطلوب هو حكم الله تعالى في الحادثة بالعدل المؤثرة ولا يقف عليها الا الراحمون في العلم الذين عرفوا معاني الشرع وطلبوها بالجهد الشديد والكند العظيم حتى اصابوها فاما من ينظر اليه من بعد ويظنه سهلا من الامر ولا يعرف الاجرد ظن يظنه الانسان فيعثر هذه العثرة العظيمة التي لا تتعاش عنها ويعتقد تصويب كل المجتهدين بمجرد ظنونهم فيؤدي قوله الى اعتقاد الأقوال المتناقضة في احكام الشرع والى خرق الاجماع والخروج على الامة وحل امرهم على الجهل وقلة العلم وترك المبالاة فيما نصبوا من الأدلة واسهر والبالهيم واتبعوا فكرهم في استخراجها وانهار تأثيرات مادعوها من الملل ثم نهاية امرهم عند هؤلاء انهم وصلوا الى مثل ما وصل مخالفوهم وان ما وصلوا اليه عند الله حق وضده حق وقولهم وقول مخالفهم سواء فيكون سعيهم شبه ضائع وممرته كلالا ثمرة وبطلان مثل هذا القول ظاهر ولعل حكايته تنفي كثيرا من العقلاء عن اقامة البرهان عليه والله اعلم \* ويتصل بهذا الاصل اي بيان احكام العلة مسألة تخصيص العلة \* او يتصل بمسألة تصويب المجتهدين وتخطئتهم مسألة تخصيص المال كما سيأتي بيانه وهذا اي ما نشرع فيه

#### باب فساد تخصيص المال

تخصيص العلة عبارة عن تخالف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علة لمانع كما اشار اليه الشيخ في الكتاب \* وانما سمي تخصيصا لان العلة وان كانت معنى ولا عموم للمعنى حقيقة لانه في ذاته شيء واحد ولكنه باعتبار حلوله في محال متعددة يوصف بالعموم فاخراج بعض المحال التي توجد فيها العلة عن تأثير العلة فيه وقصر عمل العلة على الباقي يكون بمنزلة التخصيص كما ان اخراج بعض افراد العام عن تناول لفظ العام اياه وقصره على الباقي تخصيص \* واجمعوا على ان العلة متى ورد عليها نقض تبطل لان المنتقض لا يصلح ان يكون علة شرعية \* واختلفوا في تخصيص العلة فقال القاضي الامام ابو زيد والشيخ ابو الحسن الكرخي وابوبكر ارازي واكثر اصحابنا العواقين ان تخصيص العلة المستنبطة جائز وهو مذهب مالك واجد ابن حنبل وعامة المعتزلة \* وذهب مشايخ ديارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو اشتهر قول الشافعي واكثر اصحابه \* هذا الاختلاف في العلة المستنبطة فاما في العلة المنصوصة فاتفق التماثلون بالجواز في المستنبطة على الجواز فيها \* ومن لم يجوز التخصيص في المستنبطة فكثرهم جوزه في المنصوصة وبعضهم منعه في المنصوصة ايضا وهو مختار عبد القاهر البغدادى وابي اسحاق الاسفرائيني \* وقيل انه منقول عن الشافعي رحمه الله \* احتج المجوزون بان العلة

ويتصل بهذا الاصل مسألة  
تخصيص الملل وهذا

باب فساد تخصيص  
الملل

قال الشيخ الامام رضي الله  
عنه من اصحابنا من اجاز  
تخصيص الملل المؤثرة  
وذلك بان يقول كانت  
عاقبة توجب ذلك لكنه  
لم توجب لما نفع فصار  
مخصوصا من العلة بهذا  
الدليل

الشرعية اماره على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت اماره يجعل يجعل فجاز ان تجعل اماره الحكم في محل ولم تجعل اماره في محل كما جاز ان تجعل اماره في وقت دون وقت وتختلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرج عن كونها اماره لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عندها كالغيم الرطب في الشتاء اماره للطر قد تختلف في بعض الاحايين ولا يدل ذلك على انه ليس بامارة \* وبان تخصيص العلة المنصوصة جائز فان الله تعالى جعل السرقة والزنا علة لقطع والحد وقد يوجد سارق لا يقطع وزان لا يحد وجعل المشاقة علة لقتل الكفار بقوله ذر اسماء في سورة الانفال ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله بعد قوله فاضربوا فوق الاعناق وقد وجدت العلة في حق المرأة بدون القتل وجعل وقوع العداوة والبغضاء علة لحرمه الخمر والميسر بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر والعلة موجودة في حالة الاكراه مع تخلف حكمها عنها ولما جاز تخصيص المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة لان ما يجوز على الشيء او ما يستعمل جوازه عليه لا يختلف باختلاف طرقه ولم يوجد في العلة اختلاف الطريق فانه في احكامها النص وفي الاخرى الاستنباط وذلك لا يوجب الاختلاف فيهما بعد ما ثبت ان كل واحد منهما علة \* الا ترى ان دلالة العلة على ثبوت الحكم في محالها كدلالة الامام على افراده فما جاز تخصيص العام جاز تخصيص العلة \* وبان خصوص العلة ليس الامتناع ثبوت موجب الدليل في بعض المواضع لمانع يمنع بطريق المعارضة وذلك مما لا يرد العقل ولا يكون دليل الفساد كافي في العلة المنصوصة فان النار علة للاحراق ثم انها لم تؤثر في ابراهيم عليه السلام ولا في الطاق لمانع وذلك لا يدل على ان النار ليست بمعركة \* وبما ذكر الشيخ في الكتاب ان تخصيص غير المناقضة \* وانما ذكر هذا لان من انكر التخصيص جعله من باب المناقضة انبزم منه القول بتصويب كل مجتهد وذلك يستلزم اعتقاد حقيقة الخطر والاباحة والجواز والفساد في شيء واحد وهو تناقض فقال التخصيص غير المناقضة \* وتقريره ما ذكر القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة رحمه الله في كتابهما ان التخصيص غير المناقضة لامة وشرعا واجاماً وقتها \* اما الامة فلان القضا اسم لقول يرد فعلا سبق على دليل المضادة كنقض البنيان ونقض كل مؤلف والخصوص بيان انه لم يدخل في الجملة لانه رفع بعدائرت الا ترى ان ضد الخصوص العموم وضد النقض البناء والتأليف \* واما الشرع فلان التخصيص جائز في النصوص الشرعية من الكتاب والسنة والتناقض لا يجوز فيها اصلا فيفسد اركان واليه اشار الشيخ بقوله وقد صرح بالخصوص الى اخره \* واما الاجماع فلان القاضيين اجماعوا على ان الاحكام قد ثبتت على خلاف القياس الشرعي في بعض المواضع بدليل اقوى منه من نص او اجماع او ضرورة وذلك يكون تخصيصا لامناقضة ولهذا سماها الشافعي مخصوصة عن القياس ونحن نسبها معدولا بها عن القياس الا ترى ان ذلك القياس بقي معمولاً به في غير ذلك الموضع والقياس المنتقض \* لا يجوز العمل به في موضع

واستحسان التخصيص غير  
المناقضة لامة وهذا ظاهر لانه  
بيان انه لم يدخل لا نقض ولا  
ابطال وقد صرح بالخصوص  
على الكتاب والسنة دون  
المناقضة قال ولان المعدول  
عن القياس بسنة او اجماع  
او ضرورة او استحسان  
مخصوص منه بالا جماع  
ولان الخصم ادعى ان هذا  
الوصف علة فاذا وجد  
ولا حكم له احتمال  
ان يكون المدم لفساد  
العلة فيتناقض واحتمل  
ان يكون المدم لما نفع فوجب  
ان يقبل بيانه



واما الفقه فلان الخصم اى المعلن ادعى ان هذا الوصف علة فلما اورد عليه ما وجد فيه ذلك الوصف بدون ذلك الحكم احتمل ان يكون عدم الحكم لفساد في اصل علة فيكون ذلك تناقضا ويحتمل ان يكون عدم الحكم لمنازع منع ثبوت الحكم الا ترى ان البيع علة لثبوت الملك بلا شبهة ثم اذا لم يثبت الملك به في صورة خيار الشرط لم يدل ذلك على فساد العلة لان الامتناع لمانع وهو الخيار الشرط في العقد فاذا ادعى المعلن ان ذلك الموضع صار مخصوصا من علمي لمانع فعد ادعى امرا محتملا فيكون مطالب بالجهة \* فان ابرز مانعا صالحا يقبل بيانه اى بيان المعلن لانه بيان احد المحتملين \* والا فقد تناقض اى ظهر انه متناقض في جعل هذا الوصف علة حيث لم يجره علة في هذا الموضع \* او ظهر ان وصفه متناقض لانه لما لم يظهر لامتناع الحكم عنه مانع كان موجبا وغير موجب وهو تناقض \* ولذلك اى ولا احتمال ان يكون المدمم لفساد العلة والامتناع لا يقبل من المعلن مجرد قوله خص بديل لاحتمال الفساد اى لاحتمال تعين جهة فساد العلة بان يميز عن ابراز المانع اصلا وبين ما لا يصلح مانعا اذ لا بد للمانع من ان يكون اقوى منه او مثله بخلاف الخصوص يعنى اذا تمسك في حادثة بمفهوم نص فاعترض عليه بان حكم هذا المصام لم يثبت في بعض المواضع فدل ذلك انه ليس بمعمول فاجاب بان ذلك البعض خص من هذا العام بديل يقبل ولا يطالب منه دليل على ذلك لان النص العام ليس فيه احتمال الفساد والغلط بوجه فلا يبقى لعدم الحكم مع وجود النص وجه الا لخصوص الذي يليق بكلام صاحب الشرع فلم ينتج الى اثباته بديل \* فاما احتمال الفساد في العلة فقامم فلم يبين دليل لخصوص فيما ادعى اى بخصوص من علمه لا ينفى جهة الفساد فلا يصلح حجة مع الاحتمال \* ولا يقال يحتمل ان يكون فيه مانع ولا يمكنه ابرازه فلا يثبت فساد الوصف بالاحتمال ايضا \* لانا نقول الاصل في التحلف هو التناقض \* قوله \* وبني اى من اجاز التخصيص \* على هذا اى على جواز التخصيص \* تقسيم الموانع اى موانع الحكم مع وجود العلة \* وهى خمسة حسا وحكما اى في الحسيات والشرعيات عرف ذلك بالاستقراء \* وذلك اى ما قلنا من الموانع حسا يتبين في الرمي فانه قتل اذا نصاب ويلزم الرامى احكام القتل والرمي عبارة عن فعل معلوم وهو اغراق القوس بالسهم وارساله \* فارامى اذا قطع وتره اى وتر قوسه او انكسر فوق سهمه وهو موضع الوتر من السهم يمنع ذلك من انعقاد الرمي علة بعدم تمام قصد الرامى الى مباشرة حتى ان ثبتا من حكم الرمي لا يفتقر مع هذا المانع من مضي السهم او اصابته شيئا بقوته \* واذا حال بين الرامى وبين مقصده حابط في مسافة مرور السهم فعارض السهم فيمنعه من المرور ويرده عن سنده فهو مانع يمنع تمام العلة لان الفعل انمقدوما لكن الرمي انما يصير قتل اذا اصاب الرمي بامتهاد السهم الى الرمي بقوته وهذا المانع يمنع تمام الامتداد اليه فنع تمام العلة \* وهذا ان ليس من اقسام تخصيص العلة لان معنى التخصيص تخلف الحكم لمانع مع وجود العلة وقد عدت العلة في هذين القسمين اصلا فيكون تخلف الحكم فيهما لعدم العلة لا لمانع منع وجود العلة فلا يستقيم بناؤهما عليه وجعلهما من اقسامه الا ان

ان ابر زمانا والا فقد تنقض ولذلك لا يقبل مجرد قوله خص بديل لاحتمال الفساد بخلاف النص لانها لا يحتمل فسادا وبني على هذا تقسيم الموانع وهى خمسة حسا وحكما مانع يمنع انعقاد العلة ومانع يمنع تمام العلة ومانع يمنع حكم العلة ومانع يمنع تمام الحكم ومانع يمنع لزوم الحكم وذلك في اراى اذا انقطع وتره او انكسر فوق سهمه فلم ينقصد علة واذا حال بينه وبين مقصده حابط منع تمام العلة حتى لم يصل الى المحل ومانع يمنع ابتداء الحكم وهو ان يصيبه

هذا القائل لما شرع في بيان الموانع ذكرهما تقيما للتقسيم لانه بناهما على التخصيص \* ومانع يمنع ابتداء الحكم هو ان يصيبه اى يصيب السهم الرمي \* فيدفعه اى الرمي السهم بترس او غيره من درع او جوشن او قبا لان السهم لما امتد اليه واتصل به فقد تمت العلة فكان من حكمه الجرح الذى هو قتل وهذا المانع اعنى الترس ونحوه منع اصل الحكم \* ولا يقال الترس مانع من الاتصال كالحائط فينبغى ان يكون كلاهما من قبيل واحد \* لانا نقول الترس او الدرع متصل بالرمي فكان بمنزلة بدنه فكان اتصال السهم به بمنزلة اتصاله بدنه بخلاف الحائط فانه غير متصل به فلا يكون اتصال السهم بالحائط بمنزلة اتصال السهم بالرمي فكان قسما آخر \* والذى يمنع تمام الحكم ان يجرحه اى السهم الرمي \* ثم يداويه اى الرمي الجرح فيندمل فالدواوة مع الاندمال او الاندمال بنفسه مانع من تمام الحكم لان الجرح انما يتم قتل اذ امرى السهم الى الموت فانه منع المراقبة يكون مانعا تمام حكم العلة \* والذى يمنع لزوم الحكم ان يصيب السهم الرمي فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير ذلك المرض والجرح له قطع خامس اى زائد على الطبائع الاربعة \* فبان اى الرمي المصاب \* منه اى من ذلك المرض في الغالب اى بان المصاب من ان يفضى ذلك الجرح الى الهلاك وان لم يندمل \* فصيروته طبعا خامسا منع لزوم الحكم اى منع الجرح ان يصير قتل اذ معنى لزومه صيرورته قتل \* وهو كالاندمال في التحريق لانه مانع من زهوق الروح كالاندمال ولهذا لم يذكر القاضى الامام هذا القسم في اقسام الموانع \* الا ان الجرح الذى هو اثر الرمي لما بقى بعد صيرورته طبعا ولم يندمل لم يمنع الحكم بهذا المانع بالكلية واحتمل ان يصير قتل في العاقبة ولكن اندفع بصيرورته طبعا انصاؤه الى القتل في الحال فكان مانعا لزوم الحكم دون اصله لبقائه بعد وجوده وبلا اندمال قد اندفع الجرح الحاصل بالرمي بالكلية فكان الاندمال اقوى مانعا للحكم من صيرورة الجرح طبعا وان ذلك جعلهما الشئ قسمين \* وفي الجملة جعل صيرورته طبعا مانعا من لزوم الحكم مشكلا لانه يقتضى ان يكون نفس الحكم ثابتا ولكنه غير لازم للمانع ثم المراد من الحكم ان كان هو القتل بنفسه غير ثابت في هذه الصورة كما في الاندمال فلا يستقيم ان يجعل ثابتا غير لازم وان كان المراد منه الجرح فهو لازم بعد ما صار طبعا فلا يستقيم ان يجعل كونه طبعا مانعا من لزوم الايضاح ذكر بعض الشارحين ان حكم الرمي الجرح على وجه لا يقاومه الرمي فيفضى الى القتل فاذا اندمل لم يتم الحكم لان الرمي يصلح مقاومته فيكون الاندمال مانعا تمام الحكم واذا لم يندمل وصار صاحب فراش فقد تحقق عدم المساومة الا انه مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك انصاؤه الى القتل فكان صيرورته طبعا مانعا لزوم الحكم وهو لا يتخلو عن تكلف كما ترى \* قوله \* ومثاله اى مثال ما تحقق فيه الموانع الخمسة من الشرعيات البيع فانه علة للملك الثمن والثمن جيعا ثم اذا اضيف الى حراومية يمنع ذلك من اصل الانعقاد لعدم المحل \* واذا اضيف الى مال غير مملوك للبيع بغير اذن مالكه \* منع يعنى كونه غير مملوك للبايع تمام الانعقاد في حق الملك ولم يمنع من اصل الانعقاد لانه لا ضرر للمالك فيه \* والدليل

في دفعه بترس او غيره والذى يمنع تمام الحكم ان يجرحه ثم يداويه فيندمل والذى يمنع لزومه ان يصيبه فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم يصير له قطع خامس فبان منه غالبا بمنزلة من ضربه الفاسج فيصير مفاوجا كان مريضا فان امتد نصار طبعا صار في حكم الصحيح ومثاله من الشرعيات البيع اذا اضيف الى حر لم ينقصد واذا اضيف الى مال غير مملوك للبايع منع تمام الانعقاد في حق المساكين وخيار الشرط يمنع ابتداء الحكم وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم وخيار العيب يمنع لزوم الحكم



على الافتقاد انه يلزم باجازه وغير المتقد لا يصير لازما ومنعنا بالاجازة والدليل على انه غير تام انه يطل بموته ولا يتوقف على اجازة الوارث واتمنا بقوله في حق المالك لانه في حق الباع تام حتى لم يكن له ولاية ابدنه وذكر في بعض النسخ ان بايع مال الغير للمالك مالكا لتصرف من جهة الشرع ولا من جهة المالك وجب ان لا يتقد الباع اصلا ولما كان ركن البيع صادرا من الامل في محل صالح لتصرف فيه وجب ان يتقد تاما معاناه ان يتقد غير تام في حق المالك حلا بالشبهة وذكر القاضي الامام ان اضافة البيع الى مال الغير تنفع التام فانه في حق المالك كانه لم يتقد لعدم ولاية العقد عليه وخيار الشرط اى الخيار الثابت بالشرط يمنع ابتداء الحكم وهو المالك حتى لا يخرج البطل الذي في جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان اتقد الباع في حقهما على التام وانما منع الحكم بالخيار لتعلق اثبوت بسقوطه وخيار الرؤية يمنع تمام الحكم دون اصله حتى لا يمنع ثبوت المالك ولكن لا يتم الصفة بالقبض معه ويمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء ولا رضاه لعدم التمام وصار العيب يمنع لزوم الحكم بمعنى ثبت الحكم معه تاما حتى كان له ولاية التصرف في البيع ولم يتمكن من الفسخ بدون رضاه ولا قضاء ولكنه غير لازم حيث ثبت له ولاية الرد فثبت انه مانع من الزوم وانما اختلفت مراتب هذه الخيارات لان خيار الشرط يثبت بالشرط وقد عرفت ان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب فصار الحكم ملقيا بالشرط فعدم قبل وجوده وخيار الرؤية يثبت بناء على قوت تمام الرضا لان الرضا يحصل بالعلم واسسه وان كان يحصل بالتوصف والاشارة ولكن لا يتم الا برؤية قتل الرؤية يتقد الباع وجبا لتمام لوجود اصل الرضا ولكن لا يتم ما يتم الرضا برؤية وخيار العيب يثبت بناء على ثبوت حق المطالبة له بتسليم الجزء الفائت لاعلى قوت الرضا لان العلم بالوصف قبل رؤية موضع العيب يثبت على الوجه الذي اقتضاه العقد وهو صفة السلامة لكن لما اذاع على عيب ثبت له حق المطالبة بتسليم ما فات فدار عن تسميه ولا يمكن استقط بعض اثنين بمقابلة لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن ثبت له ولاية الرد والفسخ دفعا للضرورة وقوله واما الدليل على صحة ما ادعينا من ابطال تخصيص العلة ما اشار اليه في قوله باب فدا - تخصيص العلة ولم يذكر مذهب صريحا فيما تقدم واعلم ان المتعين من تخصيص تمكوا بوجوده منها ان وجود العلة مع تخلف حكمها ناقضة والمنقضة من اكدمانقضة بالعلة لانه يفضى الى العيب والسقوط نسبة ذلك الى الشرع لا يجوز وبهذا ان الوصف الذي جعله العلة علة اذا وجد متعينا عن الحكم لا يجوز من ان يقول امتنع الحكم منع مع وجود العلة اولا لمانع والثاني ظاهرا الفساد لان تخلف الحكم بدون المنع دليل الفساد والمنقضة وكذا الاول لان علل الشرع امارات وادلة على احكام الشارع فكانت بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم او يوجد فدا حلا الدليل عن المدلول كان مانقضا ومنها ان معنى تخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل في هذا الموضع ولا يجوز

واما الدليل على صحة ادعينا من ابطال خصوص العلة ان تفسير الخصوص مامر ذكره ان دليل الخصوص يشبه الساسخ بصيغه

قيام الدليل على ان الدليل لا يدل ان في ذلك عزل الدليل عن دلالة وهو باطل فان دل ذلك الدليل يدل على ان العلة دليل في حال دون حال فقول له لاي معنى صارعة في تلك الحالة ان قال بالآثر او بالاختلاف او بغيرهما فقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال والا فلا يكون علة فان قال هذا الوصف علة بشرط ان لا يمنعه مانع الا اذا تركنا ذكره واضرناه كما انكم تقولون العمل بالعموم واجب وتنعون به ما لم يتم دليل المنع من اجرائه على عومه فقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء لاجرائها فزال التنازع وان لم يكن مقرونا بها كان ذلك نقضا ومنها ما ذكر ابو الحسين البصري ان اقوى ما يمكن ان يحتج به المانعون من تخصيص العلة ان يقال معنى قولنا انه لا يجوز تخصيص العلة هو ان تخصيصها يمنع من كونها اشارة وطريقا الى الوقوف على الحكم في شيء من الفروع واذا منع تخصيصها من كونها طريقا الى الحكم فقد تم ما اردناه وبان ذلك اما اذا علمنا ان علة تحريم الذهب بالذهب متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا مثلا اياها بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا مع انه موزون لم يخل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى تقتضى اباحته وهي اقوى من علة تحريم الذهب او ان يعلم ذلك بنص فان دل على اباحته علة يقاس بها الرصاص على اصل ما حجبنا به ان حرمة بيع الذهب بالذهب متفاضلا بالوزن وبعدم ذلك الوصف الذي هو علة الاباحة فثبت بعد التحقيق ان العلة لم تكن كونه موزونا فقط وانت جعلت الوزن هو العلة وان دل على اباحة بيع الرصاص بالرصاص نص وقد علمنا علة اباحته فالكلام فيه مثل الكلام فيما تقدم وان لم يعلم علة اباحته كانت العلة مقسورة على الرصاص غير متعينة عنه لانها لو تعدت لوجب في الحكمة ان يثبت الشارع علما على ذلك ليعلم ثبوت حكمها فيما عدا الرصاص واذا كان كذلك لم يعلم تحريم بيع الذهب بالذهب بالوزن فقط بل لانه موزون والى ليس برصاص فيطل بهذا الوجه ايضا ان يكون العلة هي الوزن فقط فثبت ان تخصيص يخرج العلة من كونها اشارة وان الذي ثبتنا ما قلنا من اشتراط نفي التخصص ان الانسان لو استدلل على طريقه في برية باميال منصوبة ثم رأى ميلا لا يدل على طريقه وعلم انه لا يدل على الطريق لانه اسود فانه لا يستدل فيما بعد على طريقه بوجود ميل دون ان يعلم انه غير اسود قد صح ما اردناه ان تخصيص العلة يخرجها عن كونها اشارة على الحكم وبهذا ذكر الشيخ رحمه الله في الكتاب ان تفسير الخصوص اى تخصيص العام مامر ذكره في ابواب العام ان دليل الخصوص شبه النسخ بصيغته لاستقلاله بنفسه ويشبه الاستثناء بحكمه لانه من ان الخصوص لم يدخل في العموم كالاستثناء ولهنا شرط ان يكون مقارنا ليتمكن ان يعمل العام عبارة عما وراء الخصوص كاشترط ذلك في الاستثناء ليتمكن جمعه تكلما بالباقي بعد الاستثناء وانما كان كذلك اى اذا كان دليل الخصوص كما ذكرنا انه يشبه الامر بنوع انتعاش ظاهر بين النصين وهما صيغة العام ودليل الخصوص فلم يفسد احدهما بالآخر اى لم يطل النص العام بمقوق دليل الخصوص به كاذب اليه

ويشبه الاستثناء بحكمه واذا كان كذلك وقع التنازع بين النصين فلم يفسد احدهما بصاحبه ولكن النص العام لحقه ضرب من الاستعارة بان اريد به بعضه مع بقائه حجة على مامر



البعض ولم يطل دليل الخصوص اذا كان مجهولا بالعام ايضا كما هو مذهب آخرين بل صار النص العام مستعارا لما بقي بعد التخصيص وبقى حجة فيه \* وهذا اي التخصيص على هذا الوجه وهو ان يبقى العلة حجة فيما وراء موضع التخصيص لا يكون في العلة ابدا اي لا يستقيم فيها بوجه \* لان ذلك اي التخصيص على هذا التفسير \* يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد انما تثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة ويظهر فساد وخطاؤه بانقاضه فاذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علة ان يقول خصصت على دليل ويتخلص عن النقض فلم اجتهاده عن الخطاء والمناقضة فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا ولم يوجد في الدنيا مناقض \* وفي ذلك اي في تصويب كل مجتهد وعصية الاجتهاد قول بوجوب الاصلح \* لكن المجوزين يقولون انما يلزم من التخصيص تصويب كل مجتهد اذا قبل منه مجرد قوله خصص لمانع بلا اشتراط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك ادلايا ليس لكل مجتهد ان يبين علة مؤثرة فيما ذهب اليه ثم يبين عند ورود النقض عابها مانعا صالحا \* ولئن كان التخصيص بهذا الشرط \* مؤديا الى التصويب لكان مذهبهم اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى التصويب ايضا وذلك لان كل علة مؤثرة ثبت تخصيصها عندنا يدلي في عندكم صحة غير منقضة ايضا لكنكم تسبون عدم الحكم الى عدم العلة باعتبار قوت وصف ونحن نسب الى المانع واذا كان كذلك يمكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يقول قد عدت عني في صورة النقض لزيادة وصف او نقصانه ويتخلص عن القص بذلك كما يتخلص بالتخصيص فتبقى علة على الصحة فيكون كل مجتهد مصيبا \* ولئن سلمنا ان التخصيص يؤدي الى تصويب كل مجتهد لا يلزم من ذلك وجوب القول بالاصح فان كثيرا من المتبحرين في العلم من اهل السنة ذهبوا الى التصويب مع انكارهم القول بالاصح غاية الانكار وينوا ذلك على الاستحالة تكليف ما لا يطاق \* قال الامام العلامة مولانا حيد الدين رحمه الله في قوائمه والقول بتخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد على الحقيقة اذ هذه المسئلة فرع تلك المسئلة فن قال بتصويب كل مجتهد يحتاج الى القول بتخصيص العلة لان العلة اذا وجدت ولا حكم تكون منقوضة فيكون المآل مغلطا ضرورة وهو خلاف ما اعتقدوا قدعاهم ذلك الى ان القول يجوز ان عدمهم لا يجوز ان يكون علة المجتهد منقوضة ضرورة كون المجتهد مصيبا لانه الاصلح في حق المجتهد وعندنا لما جاز الخطاء على المجتهد جاز انتقاض العلة فهو معنى قوله يؤدي الى تصويب كل مجتهد فنعدمهم كما لا يجوز الفساد على الكتاب والسنة لا يجوز على المآل ايضا فنصار تخصيص العلة فنشير تخصيص الكتاب والسنة وعندنا لما جاز فساد العلة لم يكن نظير الكتاب والسنة \* وعبر بعضهم عما ذكره الشيخ من لزوم تصويب كل مجتهد بان القول بالتخصيص يؤدي الى تكافؤ الادلة وان يتعلق بالعلة الواحدة حكمان متضادان وذلك لانه اذا وجدت العلة في اصلين واقتضت التحليل في احدهما دون الاخر لم يتصل من علق عليها التحليل في الفرع اعتبارا باحد الاصلين من علق عليها التحريم

في ذلك الفرع اعتبارا بالاصل الاخر في تكافؤ الدليلان ويستوى القولان \* مثاله من علل عدم وجوب الجزاء على المحرم في قتل السبع بانه سبع فلا يجب الجزاء بنفسه قياسا على الكلب فاذا نقضت عليه العلة بالضع اجاب بانه خصها فيصير هذا الوصف وهو السبعة علة لحكمين متضادين بالقياس على اصلين كل واحد منهما متفق على حكمه \* وليس لمن اجاز تخصيص العلة ان يتفصل عن هذا بدعواه التي صح في احد وجهي العلة الموجبة للحكمين المتضادين لانه يتعذر ترجيح الشيء على نفسه في تخصيصه باحد حكميه واذا استحال ذلك تبين ان تخصيص العلة يؤدي الى تكافؤ الادلة وهو باطل كذا ذكره عبد القاهر البغدادي وصاحب القواعد \* وذكر بعضهم ان القول بالتخصيص يجر الى مذهب الاعتزال باعتبار ان بعض المعتزلة يقولون ان الله تعالى مشية وهي علة حدوث كل شيء ثم المشية توجد ولا حادث عندها لان الله تعالى شاء من الكفار الايمان ولم يحدث الايمان منهم فكانت علة الحدوث موجودة ولكن امتنع حكمها لمانع وهو اختيار الكفر \* قال صدر الاسلام هذا غير مستقيم لان من قال بتخصيص العلة الشرعية لا يجب ان يكون قائلا بتخصيص المشية كما ان القائل بتخصيص الكتاب لا يكون قائلا بتخصيص المشية الا ترى انهم لم يقولوا بتخصيص العلة العقلية لانها موجبة بذاتها فلان لا يقولوا بتخصيص المشية اول \* على ان ما ذكرنا من مشية الله تعالى علة كل حادث ليس ثابت عندهم \* ولئن كان ثابتا فاعلم ان تخصيص المشية على مذهبهم دون مذهب اهل السنة قائم قانون بان الكفر والمعاصي كلها بمشية الله تعالى وقضائه \* فلا يلزم القول بجواز تخصيص تخصيص المشية عندهم \* وقال بعضهم انه يؤدي الى مذهبهم في الاستطاعة قبل الفعل لان قوة الفعل علة الفعل وعندهم القوة موجودة ولا فعل لمانع مع المستطاع من الفعل حتى ان عدمهم للتقيد قوة الفرار ولكن لا يقدر ان يفر لمانع القيد فاذا جاز وجود علة الفعل ولا فعل لمانع جاز ان توجد العلة الشرعية ولا حكم لها كالايمان والطاعات لمانع \* ولكنهم يقولون نحن نعلم ان القول بالاستطاعة قبل الفعل يستلزم جواز تخصيص العلة الشرعية ولكن لانهم ان يجوز تخصيص العلة الشرعية يستلزم القول بالاستطاعة قبل الفعل لما ذكرنا ان المآل الشرعية امارات في الحقيقة فيجوز مدلولاتها عنهما فاما المآل العقلية فوجبة بذواتها فلا تصور انفكاك معا لولا انها عنهما كالكسر مع الانكسار ومسئلة الاستطاعة من هذا القبيل \* قال صدر الاسلام انما لا انصب من ذهب الى جواز تخصيص العلة الى الاعتزال لانه يجوز ان يخفى عليهم ان هذه المسئلة تنصل تلك المسئلة يعني مسئلة الاستطاعة ولكن لما صار القول به في ديارنا من شعار المعتزلة وجب التحرز عنه كما وجب التحرز عن التعميم باليمين لانه من شعار الروافض وكما وجب التحرز عن التزبي بزي الكفرة لانه من شعارهم \* قوله \* لكن الحكم استدراك من قوله وهذا لا يكون في المآل ابدا يعني لا يقع التخصيص في المآل المؤثرة بوجه لكن الحكم قد يمنع بعد وجود ركن العلة بزيادة وصف او نقصانه وهو الذي يسميه اهل التخصيص مانعا مخصصا و بزيادة وصف في العلة او نقصانه منها تبدل العلة لاحالة لان بالزيادة يصير ما هو كل العلة قبل الزيادة بعض

وفرق ما يتاونه في المآل  
المؤثرة انهم يسبون عدم  
الحكم الى مانع مع قيام  
العلة فصار كدليل  
الخصوص في بعض ما تناوله  
العام مع قيام دليل  
العموم ونحن نسب المآل  
الى عدم العلة لان العلة  
يعدم وصف العلة او زيادتها  
و العدم بالعدم ليس  
من باب الخصوص

وهذا لا يكون في المآل ابدا  
لان ذلك يؤدي الى تصويب  
كل مجتهد ووجوب عصية  
الاجتهاد عن الخطاء  
والمناقضة وفي ذلك قول  
بالاصح لكن الحكم انما  
يتمتع الزيادة وصف  
او نقصانه الذي تسميه  
مانعا مخصصا و بزيادة  
او نقصانه تبدل العلة فيجب  
ان يضاف العدم الى عدم  
العلة لا الى مانع او وجب  
الخصوص مع قيام العلة



العلة بعدها وبالتقصان بقوت بعض العلة والكل ينتفي بانتفاء بعضه فيحصل التغير ضرورة  
واذا تغيرت العلة صارت معدومة حكما فينسب عدم الحكم الى عدم العلة لال مانع اوجب  
التخصيص \* الاترى ان الشاهد مع اجتماع شرائط الاداء اذترك لفظة الشهادة او زاد  
عليه فقال فيما اعلم لا يجوز العمل بشهادته لانعدام العلة الموجبة للعمل بشهادته معنى \*  
وتنظر زيادة الوصف البيع بشرط الخيسار فان البيع المطلق سبب للملك شرعا ومع شرط  
الخيسار لا يبق مطلقا بل يصير في حق الحكم كالتعلق بالشرط والتعلق بالشرط غير المطلق فيكون  
ماعو العلة معدوما كذا قيل \* ونظير التقصان الزنا حالة الاحصان فانه سبب للرجم فاذا فات  
الاحصان لم يبق الزنا بدون هذا الوصف علة للرجم \* قوله \* وهذا طريق استحسانا  
في الاستحسان \* ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله الى ان تخصيص العلة جائز وزعم  
ان ذلك مذهب استحسانا لانهم قالوا بالاستحسان وليس ذلك بالتخصيص العلة فان معنى التخصيص  
وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس قد امتنع في صورة  
الاستحسان لمانع مع وجود العلة ففرقا انهم قالون بالتخصيص \* فرد الشيخ ذلك وقال وهذا  
اي وما ذكرنا من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة هو طريق استحسانا في الاستحسان لا طريق  
التخصيص لان الاستحسان اذا عارض القياس لم يبق القياس علة لان دليل الاستحسان سواء  
كان نصا او اجابا او ضرورة او قياسا اقوى من الاول يوجب عدم القياس المعارض له في نفسه  
اذ من شرطه عدم هذه الادلة لما مر فكان عدم الحكم لعدم علة المانع اوجب الخصوص \*  
بخلاف النصين اي النص العام والنص الخاص اذا تعارضا حيث يكون الخاص مخصوصا للعام  
لان احدهما لا يفسد الاخر لما بينا فوجب القول بالتخصيص ضرورة \* قال شمس الائمة  
في تقرير هذا الفرق ان النصين اذا كان احدهما عاما والاخر خاصا فالعام لا يندم بالخاص  
حقيقة ولا حكما وليس في واحد من النصين توهم الفساد ففرقا ان الخاص كان مخصوصا للوضع  
الذي تناوله من حكم العام مع بقاء العام حجة فيما وراء ذلك وان تمكن فيه نوع شبهة من حيث  
انه صار كالمستعار فيماه حقيقة حكم العام فاما العلة وان كانت مؤثرة فيها احتمال الخطا  
والفساد وهي تحتل الاعدام حكما فاذا جاء ما يغيرها جعلناها معدومة حكما في ذلك الموضع  
ثم انعدم الحكم لانعدام العلة \* وكذلك نقول اي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم  
الحكم لعدم العلة نقول في سائر العلل اذا تخلف احكامها عنها في بعض المواضع يعني عدم مضاف  
الى عدم العلة في جميع الصور لال المانع \* وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم  
العلة قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه وهو ذاكر لصومه بطريق الاكراه ان صومه يفسد  
عندنا خلافا لشافعي رحمه الله لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات لوصول المغذى الى  
جوفه وهذا تعليل بوصف مؤثر \* ويلزم عليه الثاني فان صومه لا يفسد مع فوات الركن  
حقيقية \* فن اجاز الخصوص اي تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل في صورة  
النسيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة \* ونحن نقول عدم الحكم في النسيان لعدم هذه العلة

( فانها )

وهذا طريق استحسانا  
في الاستحسان لان  
القياس ان ترك بالنص  
فقد عدم حكم العلة لعدمها  
لان العلة لم تجل علة  
في مقابلة النص فيطل  
حكمها لعدمها لامع قيامها  
بدليل الخصوص بخلاف  
النسيان لان احدهما لا يفسد  
صاحبه فوجب القول  
بالخصوص وكذلك اذا  
عارضه اجماع او ضرورة  
لم يبق الوصف علة لان  
في الضرورة اجماعا  
ايضا موالاتها مع  
الكتاب والسنة واما اذا  
عارضه استحسان اوجب  
عدم الاول لما ذكرنا  
في باب الاستحسان فصار  
عدم الحكم لعدم العلة فلم يكن  
من باب الخصوص  
وكذا نقول في سائر  
العلل المؤثرة وببيان  
ذلك في قولنا في الصائم  
اذا صب الماء في حلقه  
يفسد الصوم لانه  
فات ركنه ويلزم  
عليه النسيان فن اجاز  
الخصوص قال امتنع  
حكم هذا التعليل لانه  
لما نفع وهو الاثر

وقلنا نحن عدم لعدم هذه  
العلة لان فعل النسيان  
منسوب الى صاحب الشرع  
فقط عنه معنى الجنابة وصار  
الفعل عقوا فبق الصوم  
ليقام وكنه لا مانع مع قوت  
ركنه ومثل قولنا  
في الغصب انه لما صار سبب  
ملك بدل المال وجب  
ان يكون سبب ملك المبدل  
واما المدير فانه امتنع  
حكم هذه العلة فيه لمانع  
وهو ان المفسوب لا يحتمل  
الاقتفال فكان هذا  
تخصيصا وهذا باطل وانما  
الصحيح ما قلنا ان الحكم  
عدم لعدم هذه العلة وهو  
كون الغصب سببا للملك  
بدل العين المفسوبة لان  
ضمان المدير ليس ببديل  
عن العين المفسوبة لكنه  
بديل عن اليد الفاشة لما  
قلنا انه ليس بجعل العقل  
قائدا جعل عندهم دليل  
الخصوص جعلناه دليل  
العدم وهذا اصل هذا  
الفصل فاحفظه واحكمه  
فقيه فقه كثير ومخلص  
كبير وانما يلزم الخصوص  
على العمل الطردية لانها  
قائمة بصيغتها والخصوص  
يرد على العبارات دون  
المعاني الخاصة

فانها عدت بسبب زيادة التعمق بها وهي ان فعل النسيان نسب الى صاحب الشرع الذي هو  
صاحب الحق بقوله انما اطعمك الله وسقاه فصار فله بهذه النسبة ساقط الاعتبار واذالم يبق  
فعله معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر  
لا مانع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له \* قالوا فيه انكار الحس والعقل والشرع  
وانقلاب الحقيقة \* اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسي لا يقبل الارتفاع  
حقيقة ولا حكما اذا اصل هو المطابقة \* واما العقل فلان المناقاة بين الاكل والكف متعققة  
عقلا وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتأخرين بل اربب فالتفي الاخر ضرورة \* واما  
الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فاكل اسيا بحث في عيته \* واما انقلاب الحقيقة فلوجود الاكل  
حقيقة فلو قلنا بعدمه يؤدي الى ما ذكرنا \* والجواب اننا لا نجعل الاكل غيرا كل حقيقة  
ولكن لا نجعله سببا للفطر بقية الى صاحب الحق من حيث انسبب ومثله الفطر ضرورة \*  
ومثل قولنا في الغصب انه لما صار سبب ملك بدل المال المفسوب وهو ضمان الثنية وجب  
ان يكون سبب ملك المبدل وهو المفسوب حقيقة بقية في وى واحترارا عن اجتماع البديل والمبدل  
في ملك واحد \* واما المدير فعلى بلزم عليه المدير فان غصبه يوجب تفرق الملك في قيمته للمفسوب  
منه بدون ان يثبت الملك للفاسد فيه فلو قيل انما امتنع ثبوت الحكم في المدير مع وجود العلة  
لما نفع وهو ان المدير لا يحتمل الاستمال من ملك الى ملك كان ذلك تخصيصا وهو باطل \* وانما  
الصحيح ما قلنا ان الحكم عدم لعدم العلة لا تنقاص وصف منها وهو كون الغصب سبب ملك بدل  
اليد لا سبب ملك بدل العين وذلك لان العلة تقرر الملك في ضمان هو بدل عن العين وضمان المدير ليس  
ببدل عن عينه لان شرط كون الضمان بدلا عن العين ان يكون العين مثقلة بأكليك ولم يوجد ذلك في المدير بل  
هو بدل عن اليد الفاشة لال ذلك فيه لان المدير مع جريان الدين فيه من وجوه ملوك لمانك وماليه  
مستحققة له وله يد مبررة كافي القن والعاصب قد فوتها عليه فكان الضمان بتقابلهما لتعذر ايجابه  
بتسلة العين تبين بهذا ان العلة قد عدت لانا جعلنا الغصب الذي هو سبب ملك بدل العين  
سببا للملك المبدل والغصب في المدير ليس بسبب ملك بدل العين فكيف يكون سببا للملك المبدل  
فكان عدم الحكم لعدم العلة لا المانع \* فالذي جعل عندهم دليل الخصوص اي جعل مانعا  
الحكم مع قيام العلة من نص او غيره \* جعلناه اي ذلك الدليل دليل عدم العلة \* وهذا اي  
جعل دليل الخصوص دليل لعدم \* اصل هذا الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا  
الاصل واحكمه بنسخ العبرة لان فيه فقه كثيرا وعلمه اكبر اما الاول فلان العمل يحتاج في رعاية  
هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا  
الطريق \* واما الثاني فلان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فكانت رعاية  
واجبة \* قوله \* وانما يلزم الخصوص على العمل الطردية اي يلزم القول بالتخصيص في العمل  
الطردية لانها قائمة بصيغتها اي بصورها لا بعيانها لان اهل التردد جعلوا نفس الوصف علة  
من غير نظر الى تأثير فكان موجبا بصيغته كالنص فاذا تخلف الحكم عند يلزم حمل ذلك على

( ١٤٦ )

( رابع )



ومن ذلك قولنا في الزنا يوجب  
حرمة المصاهرة انه حرث  
للولد فاقم مقامه ولما  
خلق الولد من ما هما  
او اجتمعا على الوطء  
جاءت بينهما شبهة البضية  
بواسطة الولد صارت  
بناتها وامهاتهما كبناته  
وامهات وآبائهما كآبائهما  
وابنائهما فلزم على هذا  
انه لم يحرم الاخوات  
والعمات والحالات فقال  
اهل المقالة الاولى انه  
مخصوص بالنس مع قيام  
العلة وقتنا نحن بل العلة  
صارت عللا شرعا  
لا بد وانها وهي لم تجز  
علة عند معارضة النص  
وفي هذا معارضة لان حكم  
النص يزداد بامتداد الحرمة  
الى الاخوات وغيرهن  
فلا يبقى علة عند  
معارضة النص فيكون  
عدم الحكم لعدم العلة  
وليس هذا من باب  
الخصوص في شيء وهذا  
واضح جدا ومن احكم  
المعرفة واحسن الطولية  
سهل عليه تخريج الجمل  
على هذا الاصل ان شاء الله  
تعالى

(الشرع)

الشرع امارات فيجوز تخلف الحكم عنها الى آخره فغير صحيح لان الامارة المعتبرة لبناء الحكم  
عليها الامارة القوية للظن وبالنقض يزول قوة الظن او نقول هي امارات بشرط ان  
لا تنقض كما انها امارات بشرط ان لا يعارضها نص وبه خرج الجواب عن تمثيلهم بالنس  
الرطب في الشاة لانه لم يجعل امارا بشرط ان لا يتخلف المصلحة اصلا ولانه لا بد من توفر قوة  
الظن في كون الوصف امارا على الحكم لان هذا ظن يفيد حكما شرعيا فلا بد من بلوغه  
نهاية القوة وذلك بان يكون مؤثرا مطردا وبالتخلف يزول ذلك ولا حاجة الى ذلك في القيم  
الرطب وكذا اعتبارهم جواز تخصيص العلة المستنبطة بالنصوص فاسد فانه لا يجوز  
عند كثير من الاصولين تخصيص النصوص ايضا ويحتمل ان يكون هو مختار الشيخ لان  
التخصيص تناقض وكما لا يجوز التناقض على المستنبطة لا يجوز في النصوص فاذا وجدت  
في بعض المواضع تخلفا عنها حكمها علم انها كانت بعض الدلة في موضع النص كما قلنا في  
المستنبطة ولان سنا جواز تخصيصها فالفرق بينهما ان دليل صحة النصوص هو النص فحسب  
وقد وجد فصحت وحل تخلف حكمها عنها دلي التخصيص كما في العام فاما دليل صحة المستنبطة  
فالناظر بشرط الاطراد ويبطل ذلك بالتخصيص لقوة قوة الظن به وقوله اشاع موجب  
الدليل اشاع مما لا يرده العقل فاسد ايضا لانا قلنا الدليل على فساد ما واعتباره بالعلة  
المسوسة غير صحيح ايضا لان العلة لا تؤثر الا في محلها والطلاق ليس بمحل للاحراق كالماء  
فانتاع الحكم فيه لا يكون من باب التخصيص وكذا السائر لم يتبق علة في حق ابراهيم عليه  
السلام معجزة له بدليل قوله تعالى يا ابراهيم كوني برأ وسلاما على ابراهيم وكان عدم الحكم  
لعدم العلة لا مانع اوجب تخصيصها وفي المسئلة كلام طويل للفرقيين وفيما ذكرناه مقنع  
والله اعلم

باب وجوه دفع الدلائل

ولما بين الشيخ رحمه الله شروط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان القسم الرابع وهو الدفع  
وقال العلة قسمان طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد وان كان فاسدا الا انه لما علم بين  
الجديين ومال اليه عامة اهل الفلر ذكر العلة الطردية في التقسيم لبيان الاعتراضات الواردة  
عليها وعلى كل قسم ضرر من الدفع اي انواع من الاعتراضات بعضها صحيح وبعضها  
فاسد كما ذكر المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه سواء كان مانع او غير مانع  
عند من لم يجوز تخصيص العلة اذا التخصيص مناقضة عندهم وعند من جوز التخصيص هي  
تخلف الحكم عما ادعى المعلن علة لا مانع وفساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس  
بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجاع في تقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون  
القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كمنطق التضييق من التوسيع والتخفيف من  
التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وصورة الفرق ان يقول السائل ليس المعنى في الاصل  
ما ذكرته ولكن المعنى فيه كذا ولم يوجد ذلك في الفرع قوله كذا اما المناقضة اي فساد الدفع

باب وجوه دفع العلة

قال الشيخ الامام رضي الله  
عنه العلة قسمان طردية  
ومؤثرة وعلى كل قسم  
ضرر من الدفع اما  
العلة المؤثرة فان دفعها  
بطريق فاسد وبطريق  
صحيح واما الفاسد  
فاربعة اوجه المناقضة  
وفساد الوضع وقيام  
الحكم مع عدم العلة  
والفرق بين الفرع  
والاصل اما المناقضة فلما  
قلنا ان الصحيح من العلة  
ما ظهر اثره الثابت  
بالكتاب والسنة وذلك  
لا يحتمل المناقضة لكنه  
اذا تصور مناقضة وجب  
تخريجه على ما قلنا من عدم  
الحكم لعدم العلة لا مانع  
يوجب الخصوص



بالمناقضة فلان المناقضة لا ترد على العمل المؤثرة اذ التأثير لا يثبت الا بدليل الكتاب او السنة  
او الاجماع وهذه الادلة لا تختمل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان في مناقضته مناقضة  
هذه الادلة \* مثال ذلك ما قال علمائنا ورحمهم الله في شهادة احد الزوجين لصاحبه هذه شهادة  
تمكنت فيها تهمة فلا تقبل كشهادة الولد لو والده وبالعكس فلو اورد عليه شهادة صاحب  
الدين لمدينه او شهادة احد الشرى بيمين لصاحبه فانها تقبل مع وجود التهمة في الفرع كان بالملأ  
لان الاجماع معتد على ان التهمة مائة من القبول فكان الاشتغال بتقصده سفها لانه لا ينعقد لكن يجب  
على المحقق ان يبين ان التهمة غير متحققة فيذكر السائل ويجب على السائل ان يشتغل بان التهمة  
في الفرع اعني شهادة احد الزوجين لصاحبه غير متحققة لا بالقض كذا ذكر الشيخ في شرح  
القويم \* فان قيل العمل المؤثرة تختمل انما عارضه بالاتفاق مع ان هذه الادلة لا تختمل حقيقة  
التعارض كما لا تختمل حقيقة التناقض واذا كان كذلك وجب ان يصح الاعتراض عليها  
بالمناقضة كما يصح بالمعارضة قلنا \* النصوص قد تختمل لزوم التعارض صورة بحيث  
يجب التها وتروى ويرجع الى دليل آخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا العمل المستنبط منها  
يجوز ان تعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة فاما النصوص فلا تختمل التناقض فكذا  
العمل الثابت بها \* وحقيقة المعنى منه ان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل  
والسفسد الى صاحب الشرع وهو مرفوض عنهما فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يفرقه  
ويؤدى الى نسبة الجهل اليه لا الى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل \* لكنه انضمير من ان  
اذا تصور مناقضته او مناقضة الصحيح من العمل اى اذا وقع صورة نقض في العلة الصحيحة \*  
وجب تحريمه اى تفرغ النقض عن الأصل الذي يثبت من عدم الحكم لعدم العلة باعتبار  
نقصان وصف اولى بانه \* مثل قولنا في مسألة تكرار المسح انه مسح مشروع في الشهادة  
فلا يسن تكراره كمسح الحنك \* ولا يلزم عليه الاستفحار بالاحتمار نقضا لانه ليس بمسح بل  
المشروع فيه ازالة النجاسة بدليل انه اذا لم يقرب الزا بن خرج منه ريح لا يسن مسحه بل  
الاستنجاء من الرج بدعة على ما قيل \* وبدليل رجس المخرج باله افضل ولو كان المشروع  
مسحا لكان الغسل بدعة كما في مسح الرأس ومسح الحنك \* ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله من فساد  
دفع العمل المؤثرة بالمناقضة بخلاف القاضى الامام ابى زيد والشيخين ومتابعهم \* ومذهب  
ائمة الاصوليين ان النقض سؤال صحيح يبطل به العلة خصوصا عند من يجوز تخصيص العلة  
فان التخصيص اذا لم يزل لابد ان يكون النقض مبطلا له وذلك لان العمل متى نصب دلة  
قد ائتم مردها وادعى ان هذه العلة متى وجدت فالحكم يتبعها فذا لم يبق بقوله ووجد عليه  
مناقضة بطلت علمه لعدم وفاء لهواه وتصحيحه ما يدعيه ثم على العمل الدافع ببيان انه لم يرد  
على المعنى الذى جعله علة فذا لم يقدر عليه لزوم النقض وبطلت العلة وشهرتها لم تكن مؤثرة  
\* قلت فعلى هذا يجوز ان يكون مراد الشيخ بذكر ان سؤال المناقضة فاسد على العمل المؤثرة  
فساده بعدما شهر تأثيرها باتفاق الخصمين كما ذكرنا من المثال فاما قبل تسليم الخصم ظهور  
التأثير فهو صحيح كذهب الجمهور وهو ممانعة في نفس الوصف في التحقيق \* ونقل عن

بعض الاصوليين ان النقض ليس من مبطلات العلة ومن ائتم عليه نقض فعليه تعليل تلك  
المسئلة التى نقضت بها وبيان الفرق بينها وبين المسائل التى يدعى المراد العلة فيها \* ولكن  
الحق وهو مذهب الجمهور انه من مفسدات العلة لان العلة لما كانت مستلزما للحكم لا يجوز تخالف الحكم  
عنها الا مانع او زوال قيد ولما رأيناها قد تخلف حكمها بدون المانع او بدون زوال وصف  
علمنا انها ليست بعلة \* قوله \* وكذلك فساد الوضغ اى وكذا لا يتصور المناقضة بعد صحة  
الاثرو وشهوره لا يتصور فساد الوضغ ايضا لان التأثير لا يثبت الا بدليل مجمع عليه فبعد ذلك دعواه  
ان الوصف يأتى عن هذا الحكم وانه في وضعه فاسد لا يسمع لان الكتاب والسنة والاجماع  
لا يضع الفاسد وهو مثل النقض بل اقوى منه على ما يأتى في موضعه \* واما عدم العلة  
وقيام الحكم فلا يأس به اى لا يدل على فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه العلة موجبة لهذا  
الحكم فاما ظهر اثرها في جنس ذلك الحكم وجب اثبات ذلك الحكم بها \* فاما ثبوته بعلة  
اخرى فبما تروى لان التعليل لم يقع لا بطلان علة اخرى بل لايجاب الحكم بها ومع كونه ثابتا بها  
يجوز ان يثبت بغيرها لان الثبوت بعلة لا ينافى الثبوت بعلة اخرى الا ترى ان الحكم يجوز  
ان يثبت بشهادة الشاعدين ويجوز ان يثبت بشهادة اربعة حتى اذا رجع اثنان قبل القضاء  
يبقى القضاء واجبا بشهادة الباقيين فلا يكون عدم العلة مع بقاء الحكم في موضع ثابتا بعلة اخرى  
دليل فساد العلة \* وحاصله يرجع الى ان تعليل الحكم الواحد بعلمين مستقلين او بعلم مستقلة  
بجائز عدد جمهور الاصوليين وانكره بعض اصحاب الشافعى وبعض المعتزلة وعليه يبنى  
اشتراط العكس وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة لانه ممنوع من تعليل الحكم بعلمين لزمه  
القول بانحصار علة الحكم في واحدة وزعمه اشتراط الانعكاس لان الحكم لا بد له من علة فذا انتفدت  
العلة انفى الحكم بانتفائها ادلوا بى لكان ثابتا من غير سبب \* ومن جوز تعليله بعلمين لا يلزمه  
القول باشتراط الانعكاس اذ لا يلزم من انتفاء بعض الادلة انتفاء الحكم مع وجود دليل آخر \*  
احتج المدعون بانه لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلمين مستقلين او بعلم مستقلة لكانت كل  
واحدة مستقلة في التعليل غير مستقلة به وذلك تناقض وذلك لان معنى كون العلة مستقلة  
بالتعليل ثبوت الحكم بها وحدها دون غيرها فذا تعددت العلة يلزم من استقلال كل واحدة  
منها عدم استقلال كل واحدة منها لاستلزامه على كل واحدة عدم على الغير فضلا عن استقلالها  
\* يبينه ان الائمة تعاضوا بالترجيح في علة الربوا فرجح بعضهم الكيل وبعضهم الطم وبعضهم  
القوت فقاديا عن لزوم تعليل الحكم الواحد بعلمين والاولا امتناع لم يرجعوا البعض بل جوزوا  
كون كل واحد من الثلاثة علة مع صحة استقلال واحدة منها بالعلية لان الاستقلال من  
ضرورة الترجيح بعد التعارض ولا تعارض الا ان يكون احدهما في قوة صاحبه او قريبا منه  
فعلى هذا لولا صحة استقلال كل بالعلية لم يرجعوا \* واحتج من جوز ذلك بان العمل  
الشرعية امارات في الحقيقة ولا يمنع نصب علامتين على شئ واحد وانما يمنع ذلك في العمل  
العقائبة \* ودليل جوازه وقوعه فان الحدث يقع بالبول والغائط والمذى وخروج الدم

وكذلك فساد الوضغ  
لا يتصور بعد ثبوت الآخر  
اذ لا يوصف الكتاب  
والسنة والاجماع بالفساد  
واما عدم العلة وقيام  
الحكم فلا يأس به لاحتمال  
علة اخرى الا ترى  
ان العكس ليس بشرط  
لصحة العلم لكنه دليل مرجح

مثل قولنا مسح في وضوء فلا  
يسن تكراره كمسح  
الحنك لا يلزم الاستنجاء  
لانه ليس بمسح بل ازالة  
لأن نجاسة الا ترى الحدث  
اذا لم يقرب الزا بن  
مسحه وهذا يذكرك  
في آخر هذا الفصل على  
الاستقصاء ان شاء الله تعالى



من الجراحة معا مع استقلال كل منها في إيجاب الحدث \* وكذا القتل حكم واحد لأن إبطال حياة الواحد شيء واحد ثم انه قد يقع بالقصاص والردة معا كمن قتل وارثه مع استقلال كل منهما في إيجاب القتل وكذا لو نجعت لبن زوجة أخيك ولبن أختك وأوجرت مرتضعة دفعة منها تحرم عليك لأنك معها وخالها مع أن الحرمة حكم واحد يعمل بالتحول والعمومة إذ لا يمكن أن نحال إلى أحدهما دون الأخرى \* فإن قيل \* المثل إذا كانت متعددة كانت الأحكام متعددة تقديرًا لأن قتل القصاص مثلا مغاير لقتل الردة ولذلك ينتفي قتل القصاص بالعفو ويبقى الآخر وهو قتل الردة لعدم عوده إلى الإسلام وبالعكس إذا عاد إلى الإسلام ولم يعف عنه ينتفي قتل الردة ويبقى قتل القصاص ولولا تغاير القتلين لما كان كذلك \* قلنا \* إضافة الشيء إلى أحد دليله لا يوجب تعددا في ذلك الشيء \* والأمر مغايرة حدث البول حدث الغائط وهو باطل \* وأما العقل فلا تعدد فيه بل في استناده ولهذا كان الزائل بالعفو هو استناده إلى القتل العمدة العدوان وإزائيل بالإسلام هو استناده إلى الردة لأنفس القتل فإنه باق على ما كان ولم يزل عما عليه \* وأما دعواهم لزوم التناقض فمأخذ لانه انما يلزم لو كان معنى الاستقلال ما ذكرنا ولا نعلم لهم ذلك بل معناه عندنا أن كل علة إذا انقضت استقلت على أنه ثبت بها لا غير وإذا كان كذلك فلا تناقض في التعدد إذ قد يجتمع حكم واحد على لو انقضت استقلت بآبائه كما اجتمع للثالث وهو حكم واحد أسباب متعددة من البيع والهبة والميراث وغيرها \* وكذا تعلقتهم ترجيح الأئمة علة الربوا فاسد لأننا لا نسلم أنهم تعرضوا للترجيح بل انما تعرضوا لإبطال كون الغير علة ولو سلم أنهم تعرضوا للترجيح فلا نسلم أنهم تعرضوا له لامتناع التعليل بمائتين بل لانقضاء الإجماع على اتحاد العلة في الربوا ولا يمكن أن يكون اتحاد العلة ههنا يكون المجموع علة إذ يلزم منه جعل علل الربوا المختلف فيها آخر العلة ولا يقال به \* وإذا حقت هذا علمت أن ما ذكر الشيخ من عدم فساد العلة لوجود الحكم عند عدمها وعدم اشتراط العكس لصحة العلة قول الجمهور وأن على قول أولئك البعض وجود الحكم بدون العلة يدل على فسادها فيصح الدفع بهذا الوجه عندهم \* وقوله \* فاما الفرق فاما فساد لوجوه ذلك \* وصورته أن يقول السائل ليس المعنى في الأصل ما ذكرت ولكن المعنى منه كذا وهو مفقود في الفرع ولهذا فسروه بأنه بيان وصف في الأصل له مدخل في التعليل ولا وجود له في الفرع واختلاف فيه فزعم بعض المتأخرين من أصحابنا وأصحاب الشافعي أن الفرق اعتراض صحيح وسموه نقمها \* قال صدر الإسلام وعليه أكثر فقهاء أئمة أئمة مستدلين في ذلك بأن شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فإذا عورضت امتنعت صحتها \* قالوا وحقيقته راجعة إلى أن المثل لا يستمر كلامه مالم يبطل بمثل السير كل ما عدا علة مما يمكن التعليل به فإذا علل ولم يسير فعورض معنى الأصل فكانه طوبى بالوفاء بالسير وتبع كل ما عدا علة بالنقض والإبطال \* وقد ثبت اعتناء السلف بالفرق ونقل ذلك في وقائع جرت في مجامع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم منها قصة اجهاض المرأة فان عمر رضي الله عنه

وأما الفرق فاما فساد لوجوه ثلثة أحدها أن السائل منكر فصيله الدفع دون الدعوى فإذا ذكر في الأصل معنى آخر انتصب مدعيا ولأن دعواه ذلك المعنى الذي

لما استشار الصحابة في ذلك قال عبد الرحمن بن عوف أعمانت مؤدب ولا أرى عليك شيئا وقال على رضي الله عنه أن لم يجتهد فقد غشك وإن اجتهد فقد أخطأ أرى أن عليك الفرة \* فبهد الرحمن رضي الله عنه شبه فعله بالمباحات التي لا توجب ضمانا وجعل الجامع أنه فعل ماله أن يفعله \* واعترض عليه على رضي الله عنه وتثبت بالفرق وإبان أن المباحات المضبوطة الأهيات ليست كالتعزيرات التي يجب الوقوف فيها دون ما يؤدى إلى الانلاف ولو تتبعنا معظم ما حاض في الصحابة من المسائل علمنا أنهم كانوا يفرقون ويجمعون \* ثم الغرض من الفرق ليس مقابلة علة الأصل بعلة الفرع بل الغرض بيان مناقضة الجمع وإبطال فقهه والحاقه بالفرق وذلك لأن الجمع ينظم بفرع وأصل ومعنى رابط بينهما على شرائط معلومة والفرق معنى يشمل ذكر أصل وفرع وهما يفترقان في المعنى فكان وقوعه على تقيض عرض الجمع ويظهر له فقه يشمر بمفارقة الفرع الأصل على مناقضة الجمع وإذا كان كذلك يكون هذا اعتراضا صحيحا \* وذهب المحققون من الفريقين إلى أنه اعتراض فاسد لا يبطل به العلة لوجوه ثلاثة كما ذكر الشيخ رحمه الله \* أحدها أن السائل جاهل مسترشد في موقف الإنكار إلى أن يتبين له الحجة لافي موضع الدعوى فإذا ذكر في الأصل معنى آخر انتصب مدعيا ولم يبق سائلا فيكون تجاوزا عن حده وذلك لا يجوز \* بخلاف ما إذا عارضه في الفرع لأنه لم يبق سائلا بعد حيث تم دليل المثل بل يكون مدعيا ابتداء فاما مادام في موقف الإنكار فلم يسع له الدعوى \* والثاني أن الحكم في الأصل يجوز أن يكون معلولا بعلة ثم يتعدى الحكم إلى بعض الفروع بإحدى العلة دون الأخرى فبان عدم في الفرع الوصف الذي يدوم به السائل الفرق أن سلم له أنه علة لاثبات حكم في الأصل لا يمنع المثل من أن يعدى حكم الأصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعيه أنه علة للحكم فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسئلة إذ كل سؤال يمكن للمثل الاعتراف به مع الاستقرار على مدعاه كان فاسدا ولا يكون قد سأل في كلام المثل فكان الاشتغال به عبثا \* والثالث أن الخلاف وقع في حكم الفرع لافي حكم الأصل ولم يصنع السائل بما ذكر من الفرق في الفرع إلا أن أرانا عدم العلة فيه \* وعدم العلة لا يصلح دليلا على عدم الحكم عند مقابلة عدمه يعني إذا لم يوجد دليل آخر يوجب وجود الحكم حتى لو علم وقال الحكم معدوم لأن علة معدومة لا يصح وإن لم يعارضه دليل موجب للحكم على ما مر ذكره في باب المقالة الثانية في بيان فساد التعليل بالثاني \* فلان لا يصلح عدم العلة دليلا على عدم الحكم عند مقابلة الحجة الموجبة للحكم كان أولى \* قال صدر الإسلام المفارقة بين الفرع والأصل من أفسد الاعتراضات إلا أن يذكر معنى في الفرع يفيد خلاف الحكم الذي أقاده المعنى الأول واستند إلى أصل فبعينه يصير معارضة ولم يبق فرقا \* وأما ما ذكرنا أن من شرط صحة العلة خلوها عن المعارضة فمسلّم ولكن المعارضة انما تتحقق في حكمين على انتضاد فاما إذا ذكرت علة الحكم واحد فليس ذلك بمعارضة \* وقولهم لا يصلح تعليل المثل مالم يبطل كل ما عدا علة باطل إذ لم يكاف المثل سوى تصحيح علة بيان

لا يصلح للتعدية إلى هذا الفرع لا يمنع التعليل بعلة متمدية فلم يبق لدعواه اتصال بهذه المسئلة ولأن الخلاف في حكم الفرع ولم يصنع بما قال في الفرع إلا أن أرانا عدم العلة وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة عدمه على ما مر ذكره فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة أولى



التأثير فاما السير والتقسيم فليس بشئ وانما اختاره بعض المتكلمين الذين لاحظ لهم في النقطة  
وكذا ما ذكرنا من اعتناء السلف بالفرق ليس بصحيح اذ لم ينقل المارقة على الوجه الذي  
يتوخى فيه عنهم اصلا ومن تأمل فيما نقل عنهم على انهم كانوا يطلون المعاني المؤثرة وما ذكر  
عبد الرحمن بن عوف في قصة الاجهاض معنى صحيح والذي اشار اليه على رضى الله عنه معنى اللطف  
من الاول لان ما نقل عن رضى الله عنه كان جائزا لا ينافي به والتردد ما يمكن على حد مضبوط في الشرح  
ومثله مطلق بشرط السلامة كالشي في الطريق وهذا ليس من الفرق واجمع الذي نحن فيه بوجه  
وما ذكرنا من ظهور قد الى آخره ليس بصحيح ايضا لان المفاضة في هذا الموضع في الممانعة دون  
المفارقة قال شمس الأئمة رحمه الله ومن الناس من ظن ان المفارقة مفادها معنى المفارقة  
ولكن في غير هذا الموضع بل الاعتراض بهسا على العلة المؤثرة بجذلة لا فائدة فيها في موضع  
النزاع وانما المفاضة في الممانعة حتى ينجلي عن تأثير علة فالفقه حكمة باطنة وما يكون موثرا  
في اثبات الحكم شرعا فهو الحكمة الباطنة فلذلك لا يكون مفادها فاما الاعتراض عنها  
والاشتغال بالفرق فيكون قبولها لما فيه احتمال ان لا يكون حجة لاثبات الحكم واشتغالا لاثبات  
الحكم بما ليس بحجة اصلا في موضع النزاع وهو عدم العلة فيبين ان هذا ليس من المفاضة  
في شئ هو قوله **﴿** واما القسم الصحيح **﴾** اي دفع العلة المؤثرة بالطريق الصحيح فوجهان  
الممانعة والمعارضة **﴿** واعلم ان الشيخ رحمه الله في هذا الباب جعل الدفع بالمناقضة وفساد  
الوضع فاسدا والدفع بالممانعة صحيحا **﴿** واعتراض عليه بانه ان اراد بفساد القسم الاول فساد  
قبل ظهور اثر الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الاعتراض بالممانعة لما صح لاحتمال ان لا يكون  
الوصف صحيحا او لا يكون موثرا صح الاعتراض بالمناقضة وفساد الوضع ايضا كما في الحال  
الطردية **﴿** وان اراد به انه فاسد بعد ظهور صحة الوصف وتأثيره كما يدل عليه عبارة التقويم  
حيث قيل فيه دعوى فساد الوضع بعد ثبوته موثرا لا يتصور وكذا دعوى المناقضة لان  
القض لا يتصور بعد ثبوت التأثير بدليل يجمع عليه فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت اثر  
فاسدة ايضا لان تأثير الوصف لما ثبت بدليل يجمع عليه لم يبق محل للممانعة ولم يصح بعده الا  
المعارضة فثبت ان الفرق المذكور غير صحيح **﴿** واجيب بانه اراد فساد قبل ظهور التأثير لكنه  
ثبت بالتأثير لانه لما ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا المناقضة وفساد الوضع  
بخلاف الممانعة فلما طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يبق ان ذلك  
الطلب كان باطلا **﴿** ولا يخالو هذا الجواب عن وجهه ونحوه كما ترى **﴿** وذكر صدر الاسلام  
ابو اليسر ان الاعتراضات الصحيحة على العلة خمسة اوجه **﴿** اولها **﴿** الممانعة **﴿** وبعدها  
بيان فساد الوضع **﴿** وبعدها المناقضة **﴿** وبعدها الثلاث القلب والعكس **﴿** والخامس وهو الاخير  
المعارضة **﴿** وبين هذه الاقسام ثم قال **﴿** واما الاعتراضات الفاسدة فلا نهاية لها لان كل انسان  
فاسد الخاطر يعترض بما بدا له فلا يقدر احد على حصر الاعتراضات الفاسدة وهكذا ذكر  
عامة الاصوليين وهو الاظهر على ما بينا والله اعلم

واما القسم الصحيح  
فوجهان الممانعة  
والمعارضة

(باب)

### باب الممانعة

الممانعة اوقع سؤال على العال وهي اساس النظر اى اصل المناظرة لانها وضعت على مثال  
الخصومات في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالعلل يدعى لزوم الحكم الذي رام اثباته  
على السائل والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانتكار كما ان سبيل المدعى عليه في الحقوق الانتكار  
ودفع الدعاوى عن نفسه والاصل في الانتكار الممانعة فكانت الممانعة اساس المناظرة  
فلا ينبغي له ان يتجاوز الى غيرها الا عند الضرورة وهي انه اذا ثبت ما ادعاه المجيب موثرا  
في الحكم فمتجاوز عنها الى القول بموجب العلة ان امكنه ذلك والا فيشتغل بالقلب ثم بالعكس  
ثم بالمعارضة فاذا آل الكلام الى المعارضة سهل الامر على المجيب فثبت ان اساس هو الممانعة  
فلا بد من معرفة وجوهها كذا في شرح التقويم **﴿** وهي اربعة اوجه **﴿** الممانعة في نفس الحجة  
اي يمنع كون ما تمسك به المجيب علة بان يقول لا سلم ان ما ذكرت من الوصف صالح لكونه  
علة ثم الممانعة في الوصف يعني بعدم ثابت صلاحية الوصف لكونه دليلا على الحكم لا بد من وجوده  
في القيس والقيس عليه فله ان يجمع ذلك ليثبت المجيب بالدليل **﴿** ثم الممانعة في شروط العلة وهي التي  
مر ذكرها في باب شروط اقباس ثم الممانعة في المعنى الذي صار الوصف به دليلا على الحكم وهو  
الاثر **﴿** اما الاول اى حجة الوجه الاول وهو الممانعة في نفس الحجة فلان من الناس من تمسك بما لا يصلح  
دليلا ويعتقده حجة **﴿** مثل قول الشافعي كذا فانه تمسك به لا دليل **﴿** لا نقاد قلنا يعني في باب المقالة الثانية  
ان الاحتجاج بالنفي والتعليل به باطل **﴿** وكذلك من تمسك بالطرد واستحباب الحال وتعارض الحال  
وتعارض الاشياء بتحتج بلا دليل فلو تركت الممانعة يكون قبولها من الخصم ما لا يكون حجة اصلا وذلك  
دليل الجهل فكانت الممانعة في هذا الموضع دليل الفقهاء كذا قال شمس الأئمة **﴿** واما الممانعة  
في الوصف اى صحة الممانعة في وجود الوصف بعدم مسلم انه صالح فلان التعليل قد يقع بوصف  
مختلف فيه اى يختلف في وجوده لافي كونه علة **﴿** مثل قولنا يعني قول ابي حنيفة ومحمد  
رحمهما الله في ايداع الصبي اى فيما اذا اودع من الصبي شيئا انه مسلط على الاستهلاك لما ربه  
فهذا الوصف بمنوع عند الخصم لان الايداع ليس بتسلط عنده اذ لو كان تسلطا عنده لما بقي  
النزاع في الحكم **﴿** ومثل قول الشافعي في ايجاب الفمارة في الغموس انها معقودة هذا  
تعليل بوصف مختلف فيه لان معنى العقد عنده القصد وعندنا ارتباط اللفظين لايجاب حكم  
البر على ماعرف فلا يصح الاحتجاج به على الخصم بل كان له ان يقول لا سلم انها معقودة لان  
معنى العقد عندي كذا ولم يوجد **﴿** وذلك اى التعليل بالوصف المختلف فيه اكثر من ان  
يخصى **﴿** مثل قول الشافعي المذهب في السلم الحال اسم في مقدور التسليم فيوز فيقال له  
لم قلت انه مقدور التسليم بل القدرة مدومة لانها تحصل بالاجل ولم يوجد **﴿** ومثل قوله  
في شراء ما لم يره هدا شراء شئ مجهول فلا يجوز فيقال له لا سلم انه مجهول لان الشراء  
عندنا واقع على العين وهي معلومة فلم يكن الوصف الذي ادعاه علة موجودا **﴿** ومثل قول  
ابي حنيفة رحمه الله فيمن اشترى قربة مع غيره ان الاجبي رضى بالذي وقع الدن به بعينه

(١٤٧)

(رابع)

### باب الممانعة

قال الشيخ الامام وهي  
اساس النظر لان السائل  
منكر فسيب له ان لا يتعدى  
حد المنع والانتكار وهي  
اربعة اوجه الممانعة في نفس  
الحجة والممانعة في الوصف  
الذي جعل علة اموجود  
في الفرع والاصل ام لا  
والممانعة في شروط العلة  
وامانة في المعنى الذي به  
صار دليلا اما الاول فلان  
من الناس من تمسك بما  
لا يصح دليلا مثل قول  
الشافعي رحمه الله في النكاح  
انه ليس بمال فلا يثبت  
بشهادة النساء مع الرجال  
لما قد قلنا ان الاحتجاج  
بالنفي والتعليل به باطل  
وكذلك من تمسك بالطرد  
واما الممانعة في الوصف  
فلان التعليل قد يقع بوصف  
مختلف فيه مثل قولنا في  
ايداع الصبي انه مسلط  
على الاستهلاك ومثل قولنا  
في صوم يوم التجرانه منى  
وان النهى يدل على التحقق  
لان هذا نسخ عند الخصم  
والنهى عن الشرع لا يدل  
على التحقق عنده ومثل  
قول الشافعي رحمه الله  
في الغموس انها معقودة  
وذلك اكثر من ان يخصى  
واما الممانعة في الشرط  
فقد ذكرنا شروط التعليل



فيقول الخصم لا سلم ان الرضاء كان موجودا **قوله** وانما يجب ان يمنع السائل شرطا منها اي من شروط القياس ما هو شرط بالايجاع ليقدمه بطلان التعليل في عين المنازع فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا فيه فيقول المعلق ذلك ليس بشرط عندي وحينئذ يقول الكلام الى ان مانعه السائل هل هو شرط لصحة القياس ام لا وذلك بخلاف المقصود اذ المقصود اثبات حكم المنازع فيه دون اثبات شرط القياس ومع هذا لو منع شرطا مختلفا فيه يجوز لانه يفيد دفع الزام المعلق عن نفسه وان لم يمتنع انتقال الكلام الى محل آخر **ولفظ** ما في قوله ما هو شرط في محل النصيب على البدل من شرطا لعل انه مفعول به مثل قول الشافعي اي شافعي المذهب بدليل قوله فيقال له **ونحن** لان هذا الشرط اي وجود هذين الشرطين ههنا لان حكم النصيب يغير بهذا التعليل فيصير ما هو رخصة نقل رخصة استقام على ما مر بيانه **وكذا** جواز السلم ثبت معدولا به عن القياس ايضا لكون المبيع معدوما حقيقة فلا يجرى فيه القياس **واما** الممانعة في المعنى يعني اذا ثبت صلاح الوصف ووجوبه في الاصل والفرع وتتحقق شرائط القياس كان للسائل ان يقول لا سلم ان العمل بهذا الوصف واجب بل العمل به جائز وليس كل ما جاز وجب كالترافل فانها جائزة غير واجبة وكالتضاء بشهادة مستور الحال فاذن لا بد من بيان انه واجب العمل لثم الازام على السائل وذلك ببيان انكار الكافر بغير الشهادة على السلم ان كان الشاهد مسلما يكون شهادته حجة يجب العمل بها وان كان كافرا لا تكون حجة على السلم وان كان حجة عند المدعي لان المدعي باقامة البينة يريد الاتياع على السلم كذا ههنا **وسيله** اي سبيل السائل في هذا كله اي فيما ذكرنا من وجوه الممانعة الانكار وان لا يتعرض للدعوى ولا يتكلم بكلام هو في صورة الدعوى **فان** تكلم بما هو في صورة الدعوى لم يضره ذلك اذا كان انكارا بمناه لان العبرة بالمانع دون الصور كما نودع اذا ادعى رد الوديعة وانكره المودع كان القول قول المودع لا ينيكر وجوب الضمان عليه معنى وان كان مدعيه بالرد صورة **وكذا** البرا اذا قلت باغنى خبر النكاح فرددت وقال الزوج ما رددت بل سكت كان القول قولها عند علمائنا الثلاثة خلافا لغير لانها تنكر ثبوت ملك النكاح عليها ولزوم العقد معنى وان كانت تدعى الرد صورة **فالوجوه** المذكورة من الممانعة انكار صورة ومعنى فكانت صحيحة **ولو قال** السائل ان الحكم ما يتعلق بهذا الوصف فقط بل به وبقرينة اخرى يكون انكارا معنى وان كان دعوى صورة لان الحكم المتعلق بملكية ذات وصفين لا يثبت بوجود احد الوصفين فيكون هذا ممانعة صحيحة **وذلك** كما لو عطل في الجمين المعقودة على امر في المستقبل بانها يمين بالله مقصودة فيتهدى الحكم بهذا الوصف الى الغموس فيقول الحكم ثبت في الاصل بهذا الوصف مع قرينة وهي توهم البر فيها فيكون هذا مانعا لما ادعاه الخصم ويحتاج الخصم الى اثبات دعواه بالجملة فاما قول السائل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت وانما المعنى فيه كذا فانكار صورة ولكنه من حيث المعنى دعوى فلا يكون ممانعة بل هو دعوى في موضع النزاع غير مفيدة كما بينا والله اعلم

## باب المعارضة

قد مر تفسير المعارضة فيما سبق والمراد من المعارضة هنا تسليم المعارض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه **وقيل** هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذ السائل يقول للمجيب ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال **ثم** المعارضة من السائل مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء والمنكلمين وزعم بعض الجدلين انها غير مقبولة منه لانه يتنهض حينئذ مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلة لا تصح الابعاد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتصب السائل لذلك كان بانها مستدلا لا هاديا معترضا **وحجة** الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فتكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تمسك بها المجيب لانتم حجة مالم تسلم عن المعارضة فان المعارضة توجب وقوف المجلة بدليل اليقينات وبدليل ان القول انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فتكون مقبولة **وان** المعتقد في القياس قوة الظن واذا تعارض الدليلان يفوت به قوة الظن ويخرج كل واحد منهما حينئذ من ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة فتكون اعتراضا صحيحا **فان** قيل ان السائل وان قصد الاعتراض ولكنه اتى بدليل مبتدأ صورة فيكون ممنوعا عن ذلك كافي المفارقة بين الاصل والفرع **قلنا** صورة الادلة ما امتنعت عن السائل من حيث انها ادلة وانما امتنعت اذا كان السائل معرضا عن الاعتراض آتيا بكلام مبتدأ وقد بينا انه معترض بهذه المعارضة قسم **الترى** انه يسمع منه اعتراض لا يستقل بنفسه افادة فلان يقبل منه اعتراض يستقل بالافادة ويقدر في كلام الخصم كان اولي **ثم** ذكر الشيخ ههنا انه ليس للسائل بعد الممانعة المعارضة وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التأثير اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن **ثم** الى القلب **ثم** الى العكس الكاسر **ثم** الى المعارضة وهو اوضح لان النفع اذا امكن تسليم ما علة الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولي من الذهاب الى المعارضة التي هي اسوء احوال السائل **معارضة** فيها مناقضة اي معارضة متضمنة لابطال تعليل المعلق **ومعارضة** خالصة اي محضة لا تتضمن ابطالا **فان** قيل كيف يصح الجمع بين المعارضة والمناقضة وينبغي تناف اذا المعارضة تستلزم تسليم دليل المعلق وصحة دلالاته على الحكم والمناقضة تتضمن بطلان دليله وفساد دلالاته على الحكم وقد اختار الشيخ ايضا ان المناقضة لا ترد على العلة المؤثرة فكيف يقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التأثير **قلنا** لان سلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي ممانعة في الحكم صورة وممانعة للدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارض فلا يكون بينهما تناف اذ المقصود من كل واحد منهما

## باب المعارضة

قال الشيخ الامام رضي الله عنه وليس للسائل بعد الممانعة المعارضة وهي نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان ويقابله العكس وهو نوعان لكن العكس ليس من هذا الباب



الابطال \* ثم هذه المناقضة تثبت في ضمن المعارضة فلا تمنع القول اذ الاعتبار في مثل هذا لا ضمن دون التضمن ولان الدليل بعد بيان التأثير لمقابل الابطال علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره العلل مشبه بالآثر وليس بأثر في التحقيق والمناقضة انما تمنع على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكره الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمه الله \* ويقال له العكس اي يقابل القلب العكس لان القلب يذكر لابطال تعليل المستدل والعكس يذكر لتصححه ولهذا يذكره العلل دون السائل فكان في مقابلته \* ولهذا لم يكن من هذا الباب اي باب المعارضة لان احد نوعيه على ما ذكر في هذا الكتاب من مرجحات العلة والنوع الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو من انواع القلب على ما سيأتى بك بيانه فلا يكون من هذا الباب في التحقيق لكن القلب لما ذكر في هذا الباب ذكر العكس بمقابلته ايضا لا باعتبار معنى المعارضة \* قوله اما القلب فله معنيان في اللغة \* معنى القلب في اللغة تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها والمعنيان المذكوران يرجعان اليه والمعنيان استعمال في باب القياس ويرجع المعنيان فيه الى معنى واحد ايضا وهو تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها \* اما الاول اي المعنى الاول لغة فهو ان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله ينصب اللام واسفله يرفعه اعلاه كقلب الاء \* ومثاله اي مثال هذا المعنى المفهوم من الاعتراض على التعليل جعل العلل علة والعلة معلولا لان العلة اصل بمعنى في اثبات الحكم حيث يفترق ثبوت الحكم اليها ولا يفترق وجودها الى الحكم لبقائها عليه ذهنا كما هو مذهب العامة وزامانا كما هو مذهب البعض \* والحكم تابع بمعنى في الوجود حيث يفترق وجوده اليها \* فاذا قلبته بمعنى التعليل فقد جعله منكوسا يجعل الاصل الذي هو اعلى من الفرع تابعه وجعل الفرع الذي هو دون الاصل اعلى منه فكان هذا اي هذا النوع من القلب \* معارضة اي من حيث الصورة \* في مناقضة اي ابطال التعليل للعلل \* ولم يذكر القاضي الامام شمس الأئمة وعامة الأصوليين معنى المعارضة في هذا النوع من القلب لان حقيقة المعارضة وهي ذكر دليل يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل لم يوجد اذا لحكم الثابت بتعليل القلب لا يتعرض للحكم الثابت بتعليل المستدل بنفي ولا اثبات وانما يدل تعليله على فساد تعليل المستدل فكان هذا ايضا لا لمعارضة \* لكن الشيخ اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القلب عارض لتعليل المستدل بتعليل يلزم منه بطلان تعليل المستدل ثم يلزم منه بطلان حكمه المرتب عليه فجعله من اقسام المعارضة \* ثم اقام الدليل على معنى المناقضة فقال ما جعله العلل علة لما صار حكما \* في الاصل اي في القياس عليه بتعليل القلب \* واحتمل ذلك اني احتمل ما جعله علة صيرورته حكما \* فسد الاصل اي خرج من ان يكون مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فبقى قياسه بلا مقيس عليه فيبطل \* وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا عمل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع \* فاما اذا علل بالوصف المحض اي بالمعنى فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت علة له اصلا لانه سابق على الحكم فاذا

اما القلب فله معنيان  
في اللغة يقوم بكل واحد منهما  
ضرب من الاعتراض اما  
الاول فان يجعل الشيء  
منكوسا اعلاه اسفله واسفله  
اعلاه

عللنا في الجس مثلا بانه مكيل جنس فيجوز فيه الربوا كالحنطة لا يمكن قلبه بان يقال انما كانت الحنطة مكيل جنس لانه يجزى فيه الربوا لان كونه مكيل جنس سابق عليه \* مثاله اي مثال ما يتحقق فيه هذا النوع من القلب \* قولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان حتى لو زنى الذي الحر الثيب يرجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيهم كالمسلمين اي الاحرار منهم ويقول مائة اشار الى ذلك فان البكر من العييد لما لم يولد مائة لم يرجم الثيب منهم \* والبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى \* ومثل قولهم في فرضية القرانة في جميع الركعات القرائن تكررت فرضا في الاولين الى آخره واحترزوا بقولهم فرضا عن السورة فانها تكررت ولكن غير فرض فجعلوا جلد المائة علة لوجوب الرجم والتكرار في الاولين علة لوجوب في الباقي قلنا المسلمون انما يجلد بكرهم لان ثيهم يرجم لانه يرجم ثيهم لانهم يجلد بكرهم فجعلنا ما نصيبه علة في الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعله حكما فيه وهو رجم الثيب علة فانقص تعليلهم بهذا القلب وبطل لبقائه بلا اصل اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيهم وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة اذ لا مستند له اصلا \* وذكر في بعض الشروح وكان هذا معارضة ايضا لانه تعرض للمتنافع فيه من حيث عدم الدليل على ثبوته فان القلب لما ادعى ان علة ثبوت الجلد في حق المسلم الرجم لم يبق الجلد علة للرجم فعدم في حق المتنازع فيه وهو الكافر الذي علة الرجم فيكون الرجم متيقنا لا تنفاه دليله فيكون معارضة من هذا الوجه ولعمري هو اقرب الى الممانعة منه الى المعارضة لانه في الحقيقة منع نفس الدليل وصلاحيته لاثبات الحكم المتنازع فيه مع انه تعليل بالعدم وهو فاسد فكيف يصلح معارضا لتعليل بالمعنى الوجودي \* واعلم بان تجويز الشيخ رحمه الله الاعتراض على العلل المؤثرة بالقلب بعد منع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تأثيرها بدليل يجمع عليه لا يحتمل القلب كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع قائم لو ثبت التأثير لوجوب الجلد في ايجاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن قلبه يجعل الرجم علة للجلد الا ترى ان في قولنا في المدبر مملوك تعلق عنقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر التأثير لتعلق العنق بالموت في المنع عن البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العنق بالموت لان البيع لم يجوز وكذا لا يمكن لقلب بيان التأثير لتعليله بعدما ظهر تأثير التعليل الاول وبدون بيان التأثير لا يقبل منه قلبه لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغي ان لا يرد القلب على العلل المؤثرة بفساد الوضع والمناقضة وانما يرد على الطردية \* يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر بعد بيان نوعي القلب والقلب الاول انما يحتمل في كل طرد جعل الحكم علة والقلب الثاني يحتمل على كل طرد مالم يظهر التأثير وما ذكر في نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص من القلب بذكر تأثير الوصف في الحكم الذي جلت دون الحكم الذي فله خصمه فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع

ومثاله من الاعتراض  
ان يجعل الماول علة والعلة  
معلولا لان العلة اصل  
والحكم تابع فاذا قلبته فقد  
جعلته منكوسا وكان هذا  
معارضة فيها مناقضة لان  
ما جعله الممل علة لما صار  
حكما في الاصل واحتمل  
ذلك فسد الاصل فيبطل  
القياس وانما يصح هذا  
فيما يكون التعليل بالحكم  
فاما بالوصف المحض فلا  
يرد عليه القلب مثاله  
قولهم الكفار جنس يجلد  
بكرهم مائة فيرجم ثيهم  
كالمسلمين ومثل قولهم  
القرائن تكررت في الاولين  
فكانت فرضا في الاخرين  
كالركوع والسجود قلنا  
المسلمون انما يجلد بكرهم  
مائة لان ثيهم يرجم وانما تكررت  
الركوع والسجود فرضا  
في الاولين لانه تكررت فرضا  
في الاخرين



من غير فرق ( قوله ) المخلص من هذا أي من هذا النوع من القلب وليس المراد أنه إذا ورد يدفعه بهذا الطريق بعد وروده بل معناه أنه إذا أراد أن لا يرد عليه هذا القلب فطريقه أن يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل لأن الشيء يجوز أن يكون دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كما في العتليات فإنه يجوز أن يقال موجود فيجوز رؤيته وأن يقال يجوز رؤيته فيكون موجودا وكذا يكون الدخان دليلا على النار والنار دليلا على الدخان والاستدلال بحكم على حكم طريق السلف في الحوادث على ما مر بيانه \* وإنما يصح هذا المخلص إذا ثبت أن الشئيين نظيران أي مثلهما متساويان فيدل كل واحد منهما على صاحبه بمنزلة التوأمين فإنه يثبت حرية الأصل لاحدهما بثبوتها في الآخر ويثبت الرق في أحدهما كان بثبوت في الآخر وكذا النسب يثبت فيهما بثبوت أحدهما وهذا لأن الدليل غير مثبت بل هو مظهر فجاز أن يكون كل واحد منهما دليلا على الآخر في عين ما كان هو مدلوله كما بينا في التوأمين فاما العلة فثبته فلا يجوز أن يكون الشيء تابعا بشئ ومثاله لأن العلة لا بد من أن تكون سابقة على الحكم رتبة ولا يتصور أن يسبق كل واحد منهما على الآخر \* والتوأمين اسم لولد إذا كان معداخر في بطن واحد يقال هما توأمين وقولهم هم توأمين خطأ كذا في الغرب \* وذلك أي المخلص وهو الإخراج مخرج الاستدلال بتحقيق فيما قال علماؤنا في هاتين المسئلتين المذكورتين لوجود شموله وهو المساواة في الحكمين لأننا ذكر الشافعي فإن \* علماءنا استدلووا في أن الشروع في النافذة ملزم كالنذر فقالوا ما يلزم بالنذر ياتزم بالشروع إذا صح الشروع \* واحترزه عن صوم يوم النحر \* كالحج فانه يلزم بالشروع كما يلزم بالنذر \* وقالوا في ثبوت ولاية التزويج على الثيب الصغيرة لولي \* أنه الضمير للشان \* بولي عليها في مالها فيولي عليها في نفسها كالبركة الصغيرة قلب عليهم في المسئلتين كما ذكر في الكتاب فأشار الشيخ إلى بيان المخلص بقوله قلنا النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب إليه تسييا يعني النذر سبب قرينة ياتزمه العبد على سبيل التقرب ثم لزمته مراعاة النذر الذي هو سبب القرينة وليس بقرينة ابتداء مباشرة فعل الذي هو حقيقة القرينة صيانة للسبب عن البطالان مع أن ابتداء المباشرة منفصل عن النذر والشروع حصل فعل القرينة حقيقة فلان يجب مراعاة هذا الفعل الموجود قرينة \* بالثبات عليه أي بالزام الاتمام صيانة له عن البطالان كان أولى لأن البقاء أسهل من الابتداء وحقيقة القرينة أولى بالصيانة من سببها وقد مر بيانه في باب العزيمة والرخصة \* قال شمس الأئمة رحمه الله ولا يستقيم قلبهم علينا لأننا نستدل بأحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما من حيث أن المقصود بكل واحد منهما تحصيل عبادة زائدة هي محض حق الله تعالى على وجه يكون المضى فيها لازما والرجوع عنها بعد الإقدام حرام وإبطالها بعد الصحة جناية فيعد ثبوت المساواة بينهما يجعل هذا دليلا على ذلك تارة وذلك على هذا تارة \* قال الشيخ رحمه الله في شرح التوقيم الشروع مع النذر في الإيجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل أحدهما

( عن الآخر )

والمخلص عن هذا أن يخرج الكلام مخرج الاستدلال لأن الشيء يجوز أن يكون دليلا على شيء وذلك دليل عليه أيضا وإنما يصح المخلص إذا ثبت أنهما نظيران مثل التوأمين وذلك قولنا ما يلزم بالشروع إذا صح كالحج فقالوا الحج إنما يولي عليها في مالها فيولي عليها في نفسها كالبركة الصغيرة فقالوا إنما يولي على البركة في مالها لأنه يولي عليها في نفسها قلنا النذر لما وقع لله تعالى على سبيل التقرب إليه تسييا لزمته مراعاته بابتداء المباشرة وهو منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القرينة فلان يجب مراعاته بالثبات عليه أولى

عن الآخر لأن النذر إنما صار سببا لأن النادر عهد أن يطيع الله تعالى فزومه الوفاء بقوله أوفوا بالعقود فكذا الشارع في عبادة عازم على إبقائه فزومه الوفاء بإبقاء ما أدى بقوله عز اسمه ولا تبطلوا أعمالكم ولا يتصور إبقاء ما أدى إلا بالضمائم سائر الأجزاء إليه فوجب عليه الضم صيانة لما أدى عن البطالان ثم إبطال ما أدى فوق ترك الأداء وقد وجب عليه الأداء تحقيقا للوفاء بالعهد فلان يلزمه إتمام ما أدى وإبقاؤه عبادة بعد الأداء تحقيقا للوفاء كان أخرى وأولى \* وكذلك الولاية أي وكما أن النذر والشروع متساويان في معنى الإيجاب الولاية على المسال والولاية على النفس متساويان في الثبوت أيضا لأن الولاية شرعت أي ثبتت ووجبت \* للعجز أي لعجز المولى عليه عن التصرف لنفسه بنفسه مع حاجته إليه \* على من هو قادر على قضاء حوائجه وهو المولى وذلك لأن الأصل عدم الولاية لغيره على حرمته وثبوت الولاية للشخص على نفسه إذ الأصل رأيه لكن إذا عدم رأيه بالصفراء والجنون أقيم رأي الغير مقام رأيه وانتقلت الولاية إلى الغير نظر المولى عليه ولهذا كانت تصرفاته مقيدة بشرط النظر فالولاية وإن كانت ثابتة للمولى على المولى عليه ظاهرا ولكنها وجبت على المولى للمولى عليه معنى نظرائه في قضاء حوائجه لنفسه والمالبة ولهذا لا يتمكن المولى من ردها ولو امتنع عن إقامة مصالح المولى عليه وقضاء حوائجه ياتزم \* والنفس والمال والثيب والبركة في أي في المعنى الذي ثبتت به الولاية وهو العجز والحاجة سواء الأثرين إن الولايتين حال وجود الرأي على سواء فكذا تستويان في حال عدمه وإذا ثبت التساوي بينهما يمكن الاستدلال بثبوت أحدهما على الأخرى \* ولا يقال المساواة بين النفس والمال غير مسئلة لأن النفس مبتذل والمال مبتذل لانا نقول المساواة بين الشئيين غير مشروطة من كل الوجوه لصحة الاستدلال بل المشروط المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه وقد وجد ههنا لأن النفس والمال في الحاجة إلى التصرف النافع التي بني الاستدلال عليها سواء \* فإن قيل لانه المساواة في الحاجة أيضا لأن الحاجة إلى التصرف في المسال متحققة في الحال فتتم كمالا ناكلة النعمة لكن الحاجة في حق النفس متأخرة إلى ما بعد البلوغ فينبغي أن لا تثبت الولاية على النفس إلا بالأصل \* قلنا الحاجة في النفس قد تتحقق في الحال على تقدير فوات الكفو وفي المال قد لا يقع الحاجة بأن كان كثيرا فكأنما سواء لاجتماع جهة الحاجة في كل واحد منهما \* ثم شرع في بيان أن المخلص المخلص عن القلب الذي ذكرنا فقال فاما الجلد والرجم فليسا بسواء في أنفسهما لأن أحدهما نهاية في العقوبة يأتي على النفس والأخرى تدب محله ظاهر البدن \* وفي شروطها فإن الثيابة بصفة الكمال وهي الثيابة بملك النكاح دون ملك الثيب شرط في وجوب الرجم دون وجوب الجلد وإذا اتفق التساوي بينهما لا يصح الاستدلال بوجودهما على الآخر وكيف يستدل بالخف على الأغظ وبالإبتداء على النهاية \* وكذلك القرينة والركوع والتجود ليسوا بسواء \* ولو قيل ليست بسواء \* أولسن بسواء لكان أحسن \* ومن عجز عن الأفعال لم يصلح الذكر أصلا يعني لو كان عاجزا عن الأفعال دون الأذكار كالمرض الذي لا يقدر

وكذلك الولاية شرعت للعجز والحاجة على من هو قادر على قضاء الحاجة والنفس والمال والثيب والبركة سواء فاما الجلد والرجم فليسا بسواء في أنفسهما وفي شروطهما أيضا حتى افترقا في شرط الثيابة وكذلك القرينة والركوع والسجود ليسا بسواء لأن القرينة ركن زائد تسقط بالافتداء عندنا وتسقط لخوف فوت الركة عنده ومن عجز عن الأفعال لم يصلح الذكر أصلا بخلاف الأفعال وكذلك الشفع الأول والثاني ليسا بسواء في القرينة الأثرين إن أحد شرطى القرينة سقط عنه وهو السورة ويسقط أحد وصفيه وهو الجهر فلم يجز بحال فسد الاستدلال



على الأبناء لم يجب عليه أداء الصلوة بخلاف الافعال فان من قدر عليها دون الاذكار كالآخرس والامى يجب الصلوة عليه \* يسقط منه اى من الشفع الثاني او من المصلى في الشفع الثاني \* احد وصفه اى احد وصفي الواجب وهو القراءة فلم يجهز بحال اما ما كان او منفردا \* فقد الاستدلال اى لم يصح الاستدلال بوجوب الركوع والسجود في جميع الركعات على وجوب القراءة في الجميع لعدم المساواة \* قوله \* واما النوع الثاني منه اى من القلب فهو من قلب الشئ \* اى مأخوذ من قلب الشئ \* شهر البطن اى جعل ظهره بطناً وبطنه ظهراً مثل قلب الجراب \* وذلك اى القلب المأخوذ من هذا المعنى ان يكون الوصف شاهداً اى حجة عليك فقلبه فيجعلته شاهداً لك \* فنقض اى يبطل كل واحد منهما اى من الشهادتين او من التعليين صاحبه لما بين \* فصارت اى صار هذا النوع من القلب والتأنيث لتأنيث الخبر \* معارضة لانه يوجب خلاف ما اوجهه تعليل المعلن \* ومعنى المعارضة في هذا النوع اظهر منه في النوع الاول لوجود حد المعارضة فيه \* فيها مناقضة اى ابطال للتعليل الاول لان المطلوب هو الحكم والوصف الذى يشهد بثبوته من وجهه وباتفاقه من وجه آخر تكون متناقضة في نفسه بمنزلة الشاهد الذى يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم للخصم الآخر عليه في عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس آخر حيث لا تكون مناقضة \* لانه اى التعارض يوجب الاشتباه فيتعذر العمل للاشتباه الى ان يبين رجحان لاحدهما على الآخر \* وهذا لا يوجب تناقضا اى ابطالا للاول \* الا ان هذا اى هذا النوع من القلب لا يكون اى لا يتحقق الا بوصف زائد على الوصف الذى ذكره المعلن \* فيه اى في ذلك الوصف الزائد تقرير الوصف الاول \* وهذا جواب عما يقال القلب يكون بتعليق الحكم بذلك الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليل الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة لمعنى الابطال فقال هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقرير له لا تغيير فلا تجمله في حكم شئ \* آخر وانما قلنا ذلك لان الخصم قال في صوم رمضان هذا صوم فرض ولم يبين انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره من الصيامات مشروعا معه في هذا الوقت فليسا علينا فحين فسرنا الصوم المذكور تفسيراً تركه الخصم وبيننا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع \* وكذلك قال في مسح الرأس انه ركن ولم يفسر انه اكمال بائنا للفرض في محل الفرض فحين بينا ذلك فلم يكن تغيير ابل كان قلباً لذلك الوصف بعينه فبطل الاول لان الوصف لا يتعلق به حكمان مختلفان في حالة واحدة فاذا تعارضاً سقط كلام المجيب لكنه اى القضاء تعين بالشروع \* وهذا اى صوم رمضان تعين قبل الشروع وبهذا القدر لا تقع المفارقة \* واعلم ان القلب على هذا التفسير والتقسيم هو المذكور في عامة كتب اصحابنا ولم يذكر عامة اصحاب الشافعي القسم الاول في كتبهم وفسروا القلب بانه تعليل نقض الحكم المذكور على العلة المذكورة في قياس يارد الى ذلك الاصل بعينه وارادوا بالنقض ما بنا في الحكم المذكور ولا يجمع معه \* وانما

واما النوع الثاني منه فهو قلب الشئ ظهراً لبطن وذلك ان يكون الوصف شاهداً عليك فقلبه فيجعلته شاهداً لك وكان ظهراً اليك فصار وجهه اليك فنقض كل واحد منهما صاحبه فصارت معارضة فيها مناقضة بخلاف المعارضة بقياس آخر لانه يوجب الاستثناء الا بترجيح ولا يوجب تناقضا الا ان هذا لا يكون الا بوصف زائد فيه تقرير للاول وتفسيره فكان دون القسم الاول مثاله قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا ينادى بالمتعين النية كصوم القضاء فقلنا ما كان صوما فرضاً استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه انما يتعين بالشروع وهذا تعين قبل الشروع ومثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الصوم فيسن بثلاثة كمثل الوجه فيقال لهم لما كان ركناً في الوضوء وجب ان لا يسن ثلثه بعد اكماله بزيادة على الفرص كمثل الوجه وبسائه ان مسح الرأس ينادى بالقليل فيكون استيعابه تكميلاً للفرص في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار في الوجه

اشترط الرد الى ذلك الاصل بعينه لانه اورد الى اصل آخر لحكم ذلك الاصل الاخر ان وجد في هذا الاصل كان الرد اليه اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجود تلك العلة فيه ويمكنه منع وجودها في اصل آخر وان لم يوجد فيه كان اصل القياس الاول قضا على تلك العلة لان ذلك الوصف حاصل فيه مع عدم الحكم \* ثم قسموه على قسمين \* احدهما ان يبين المعترض ان ما ذكره المستدل يدل على الحكم ولا يدل عليه \* والثاني ان يبين ان ما ذكره دليل على المستدل وان كان دليلاً له ايضا \* والا ول قلما يتفق له مثال في الشرعيات في غير النصوص وذلك كما لو استدل من ورث الحال بقوله عليه السلام الحال وارث من لا وارث له فيعترض عليه بان المراد به نفي توريث الحال بطريق المبالغة كما في قولهم الجوع زاد من لازاد له والصبر حيلة من لا حيلة له \* والثاني ثلاثة اقسام احدها ان يتعرض القالب في القالب لتصحيح مذهبه \* وثانيها ان يتعرض لابطال مذهب الخصم صريحاً \* وثالثها ان يتعرض لابطاله بطريق الالتزام بان يرتب على الدليل حكماً يلزم منه ابطال مذهب المستدل \* مثال الاول ما لو قال الحنفى في مسألة الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون قرينة بنفسه بل لابد من اعتبار عبادة معه في كونه قرينة كالوقوف بمرقة فيقول الشافعي لبث مخصوص فلا يكون الصوم من شرطه كالوقوف بمرقة فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه الا ان المستدل اشار بملكه الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام والمعارض اشار الى نفي اشتراطه صريحاً \* وقد يتفق تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه صريحاً كقول الشافعية في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث وقول الحنفية اعتراضاً طهارة لاجل الصلوة فتصح بغير الماء كطهارة الحدث فقد تعرض كل منهما لتصحيح مذهبه صريحاً \* ومثال الثاني ما لو قال الحنفى في مسألة مسح الرأس عضواً من اعضاء الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما ينطلق عليه اسم الرأس كغيره من اعضاء الوضوء فيقول الشافعي عضواً من اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كاشارة اعضاء الوضوء فقد تعرض كل منهما في دليله لابطال مذهب خصمه صريحاً وليس فيه ما يدل على تصحيح مذهب احدهما فانه لا يلزم من ابطال كل منهما تصحيح الآخر لجواز ان يكون الصحيح مذهب مالك رحمه الله وهو الاستيعاب وانما يلزم ذلك لو كان القائل في المسئلة قائلاً والافاق واقفاً على نفي قول ثالث \* ومثال الثالث ما لو قال الحنفى في مسألة بيع الذائب عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالمعوض كالنكاح \* فيقول الشافعي عقد معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية كالنكاح فالمتعرض لا يبطال مذهب المستدل وهو القول بالصحة صريحاً بل بطريق الالتزام لان من قال بالصحة قال بخيار الرؤية فهما متلازمان عنده فيلزم من انتفاء خيار الرؤية انتفاء الصحة \* قلت هذه اقيسة ليست بمناسبة فضلاً من ان تكون مؤثرة بل بعضها طردية وبعضها شبيهة فاصحاب ابى حنيفة رحمه الله الشارطون للتأثير المعترضون عن الطرد والشبه كيف يخطر ببالهم مثل هذه الاقيسة وكيف يملكون بها والاتفات الى مثلها ليس من دأبهم وهجرهم لكن المخالفين وضعوها من عند انفسهم وتنبوها الى اصحابنا واوردوها



امثلة في كتبهم لينصح فهم اقسام القلب التي ذكروها ثم ذكروا ان القلب على الاوجه  
انتي ذكرناها نوع معارضة لكنها تفارق مطلق المعارضة بانها نشأت من نفس دلائل المستدل  
وبانها لا يمكن فيها الزيادة على العلة اوجوب اتحاد العلة فيها وبانها لا يمكن  
فيها منع وجود العلة في الفرع والاصل لان اصل القلب وقرعه هو اصل  
المستدل وقرعه بخلاف سائر المعارضات فبما ذكرنا ولهذا كان القلب اولى بالقبول من مطلق  
المعارضة لان الاتراك في الاصل والجامع اقوى في الناقصة مما اذا لم يكن كذلك لانه مانع للمستدل  
من ترجيح اصله وجامعه على اصل القلب وجامعه للاتحاد بخلاف سائر المعارضات وزعم بعض  
الاصوليين ان القلب مردود لان المعارض ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المستدل فلا  
يقدر ذلك في الدليل لجواز ان يكون للعلة الواحدة وللاصل الواحد حكمان غير متباينين وان  
تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلمه لاستحالة اجتماع النقيضين في  
محل واحد واستحالة اقتضاء العلة الواحدة حكيمين متباينين لتعذر مناسبتها اياها والجواب  
عن الاول انه ان لم يتعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادحا في الدليل  
اذا كان ما تعرض لفيه من لوازم حكم المستدل كما ذكرنا في الامثلة وعن الثاني ان شرط  
القلب اشتغال الاصل على حكيمين غير متباينين في ذاتيهما قد امتنع اجتماعهما في النوع بدليل  
منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة لاستحالة اذا كان كذلك يصح  
حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتيهما ويمكن ان يكون العلة مناسبة  
لحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صح القلب ولما ثبت  
ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القلب في الاصل وان يقدح في تأثير  
العلة فيه بالنقض وعدم التأثير وان يقول بوجه اذا امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب  
لا يتأني حكمه وان يقاب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا لحكمه لان قلب القلب اذا  
افرد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب كذا في عامة نسخ الاصول ورايت في بعض  
فوائد هذا الكتاب انه لا يسمع القلب والنقض على القلب لانه يخرج مخرج الافساد لكلام الخصم  
لا على سبيل التعليل ولا يندفع الا ببيان ان هذا القلب لا يخرج في دلالة الوصف على الحكم  
ولكن الاول اصح لانه تعليل في مقابلة تعليل المعلن فيرد عليه ما يرد على الاول ( قوله )  
واما العكس فليس من هذا الباب اي ليس بمعارضة لان المعارضة تدفع والعكس لتصحيح  
فلا يكون العكس من المعارضة فكان ينبغي ان لا يذكر في هذا الباب لكنه اي العكس لما يستعمل  
في مقابلة القلب لما قلنا ان القلب لا يبطل والعكس لتصحيح الحق العكس بالقلب اي بيان  
العكس ببيان القلب لان ذكر مقابل الشيء بعد ذكره من محسنات الكلام والثاني معارضة  
فاسدة لا يقال لما كان هذا النوع من العكس معارضة فاسدة كان من هذا الباب فلم يستقم  
فيه العكس من هذا الباب على الاطلاق ولا يندفع بان فيه يصح باعتبار الفساد اذ الفساد  
في حكم المدم فانه قد ذكرنا انواع المعارضة في الاصل مع فسادها من هذا الباب لا ناقول

المراد من قوله العكس ليس من هذا الباب القسم الاول دون الثاني لان الثاني ليس بعكس  
حقيقة بل هو قلب على ما ذكر في الكتاب لكنه لما تشابه العكس من وجه ادخله في هذا القسم  
واصله اي اصل العكس لغة رد الشيء على سنه اي رجعه من ورائه على طريقه الاول مثل  
عكس المرأة اذا ردت المرأة نور بصر الناظر بنورها حتى انعكس نور البصر فابصر الناظر  
بانعكاس نور بصره الى نفسه فانه كان له وجهان في المرأة قال صدر الاسلام وهذا قول  
غامة المتكلم وهو قول المعتزلة وقال عامة اهل السنة والاشعرية ان الانعكاس لا يستقيم بل يرى  
ما يرى بآراء الله تعالى فانه جل جلاله يحدث صور الاشياء فيها عند مقابلة مخصوصة اذا توسط  
بينهما جسم شفاف كما يحدث الروح في البدن عند استعداد وصلاحيته للقبول والدليل على  
انه ليس بطريق الانعكاس ان صور الاشياء تحدث فيها عند المقابلة وان لم يكن هناك ناظر ونعلم  
قطعا ان الاعمى اذا قابل المرأة بوجهه يحدث صورته فيه ولم يكن لبصره نور ينعكس وكذا  
لو نظر من انطبع صورته في المرأة في تلك الحالة الى شيء آخر خارج المرأة لا تزول صورته  
عنها ولو كان بطريق الانعكاس ينبغي ان لا يبقى الصورة فيها بعد ما صرف طرفه عن المرأة  
فمرفقا ان القول بالانعكاس ليس بصحيح لان غرض الشيخ منه التمثيل وقد وقع عند  
الناس ان ابصار الصور في المرأة بهذا الطريق فذكره على ما وقع عندهم تقريبا الى الفهم  
وذكر في بعض نسخ الاصول ان العكس في اللغة هو رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله  
واصله شذوأس البعير بحطامه الى ذراعه وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين هو انتفاء الحكم  
لاستفادته وقيل هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل  
آخر وذلك اي العكس بالمعنى المذكور مثل قولنا في ان الشروع في النقل فليز ما يلزم بالنذر يلزم  
بالشروع كالخروج وعكسه الوضوء يعني عكسه ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء  
فكس الحكم بقلب الوصف الذي جعلته علة في الطرد هذا اي العكس المذكور في هذه المسئلة  
وما تشبهه كقولنا في الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها كالبكر الصغيرة وعكسه  
الثيب البالغة فانه لا يولى عليها في مالها فلا يولى عليها في نفسها مما لا يصح لترجيح العمل على هذا  
النوع من العكس ليس بقادح في العمل اصلا بل هو يصلح مرجحا للعلة التي تطرد وتنعكس على  
التي تطرد ولا تنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تماق للحكم بالوصف وبوجب زيادة  
قوة في ظن كون الوصف علة والثاني ان يرد على خلاف سنه اي يرد الحكم الى خلافه  
لا على سنه بل سن غير سنه كذا لفظ التقويم وهذا النوع ليس بعكس حقيقة لانه ليس  
بداخل في تعريف العكس بل هو في اقسام القلب ولهذا ذكره صدر الاسلام وعامة الاصوليين  
في اقسام القلب ولم يذكروه في العكس لكنه لما كان يشبه العكس من حيث انه رد للحكم  
الذي اطرد وان كان على خلاف سنه اوردته الشيخ في هذا القسم مثل قولهم هذا هو الصوم  
الفل عبادة لا يمتنع في فاسدها يعني اذا قدمت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضى فيها واحترز  
به عن الحج فانه وجب بالشروع لان المضى يجب فيه بعد الفساد فيحتمل ان يلزم بالشروع

واما العكس فليس من  
هذا الباب لكنه لما استعمل  
في مقابلة القلب الحق به  
وهو نوعان احدهما مع  
لترجيح المال والثاني  
معارضة فاسدة واصل رد  
الشيء على سنه الاول  
مثل عكس المرأة اذا ردت  
نور البصر بنورها حتى  
انعكس فابصر نفسه كان  
له وجهان في المرأة وذلك  
مثل قولنا ما يلزم بالنذر  
يلزم بالشروع كالخروج وعكسه  
الوضوء وهذا وما تشبهه  
ما يصح لترجيح المال على  
ما ذكره ان شاء الله تعالى

والنوع الثاني ان رد على  
خلاف سنه مثل قولهم هذه  
عبادة لا يمتنع في فاسدها  
فلا تلزم بالشروع كالوضوء  
فيقال لهم لما كان كذلك  
وجب ان يستوى فيه  
عمل النذر والشروع  
كالوضوء وهذا ضعيف  
من وجوه القلب لانه لما  
جاء بحكم آخر ذهب  
الناقضة ولذلك لم يكن  
من هذا الباب في الحقيقة  
ولانه لما جاء بحكم يحمل  
لا يصح من السائل الا  
بطريق الابتداء ولان  
المفسر اولى ولان المقصود  
من الكلام معناه والاشواء  
مختلف في المعنى سقوط  
من وجه وثبوت من وجه  
على التضاد وذلك مبطل  
للقياس



لما كان كذلك أي لما كن الشأن كما قلنا ان الصوم عبادة لا يفتى في فاسدها \* اولما كان صوم  
النفل على الوصف الذي ذكرنا وجب ان يستوى فيه أي في الصوم النفل عمل النذر والشروع  
كما استوى عملهما في الوضوء يعني استوى عملهما في الوضوء باعتبار انه لا يفتى في فاسده وهذا  
المعنى موجود في التنازع فيه لانه لا يفتى في فاسده ايضا فوجب ان يثبت استواءهما فيه كما في  
الوضوء \* وهذا أي هذا النوع ضعيف أي فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا قاب  
التسوية \* وقد اختلفوا فيه فذهب بعض من صحح القلب الى قبول هذا النوع لوجود حجة  
القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما  
ادعاء من الحكم المستلزم لمخالفته دعوى المستدل لان استواء الشروع والنذر لو ثبت يلزم  
منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل \* وذهب آخرون الى انه لا  
يقبل بوجوه اربعة ذكرت في الكتاب \* احدها ان السائل جاء بحكم آخر ليس يناقض  
الحكم الاول لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاء واذا كان كذلك ذهبت  
المنافضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن ادعاء لدعوى المستدل فلا يقبل الا ان الفريق الاول  
يقولون ليس تناقض الحكمين ذاتا شرطا لصحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل  
كاف لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتهاء مدعى المستدل \* وفي بيان الوجه  
الرابع دفع هذا السؤال \* ولذلك أي ولانتفاء المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا النوع  
من باب المعارضة في الحقيقة وان كان معارضة صورة وابراده في هذا الباب باعتبار الصورة  
ولهذا كان معارضة فاسدة \* والثاني ان السائل جاء بحكم يحمل اذا الاستواء بحتم المساواة  
في الالزام وانسواء في السقوط ولا يمكنه البيان الا بكلام مبتدأ بان يثبت التسوية بين الشروع  
والنذر في الالزام وليس الى السائل ذلك \* والثالث ان الحكم الذي ذكره السائل  
يحمل لما قلنا والحكم الذي ذكره المستدل مفسر والمحمل لا يصح معارضا للمفسر لثبوت  
الاحتمال في المحمل وانتفاء عن المفسر \* والرابع ان المقصود من الكلام معناه فان مالا معنى  
له من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان عاق بالوصف المذكور حكم الاستواء ولكن المقصود  
شيء آخر يختلف معنى الاستواء فيه بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع في  
الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالزام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع في ايجاب الوضوء  
بالاجماع واستواءهما في الفرع وهو الصوم النفل باعتبار الالزام وهو معنى قوله ثبوت من وجه  
سقوط من وجه \* والمنهين مختلفان على وجه التضاد أي التناقض واختلاف المعنى في الاصل  
مبطل للقياس لانه امانة مثل حكم المذكورين يمثل علة في الآخر ويستحيل ان يستمدى من الاصل  
الى الفرع حكم لا يوجد في الاصل فكان هذا نظيرا لثبات الحرمة في الفرع بالقياس على الحل  
من حيث المعنى واعما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء بنفسه مقصودا وذلك ليس  
بمقصود ( قوله ) واما المعارضة الخافضة أي المعارضة التي خلاصتها عن معنى المناقضة والابطال  
فتمتية انواع خمسة تحقق في الفرع وثلاثة في الاصل \* ثم اثنان من خمسة الواقعة في الفرع

( صحيحان )

صحيحان بلا شبهة وثلاثة منها فيها شبهة الصحة والثلاثة التي في الاصل فاسدة كلها من كل وجه  
وانما اورد الفاسدة منها في هذا الباب لبيان جميع اقسامها واحاطة سائر انواعها \* اما التي  
في الفرع أي المعارضات التي في الفرع فاصح وجوهها المعارضة بضد ذلك الحكم أي بما يخالف  
حكم المستدل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف ما توجه علة المستدل من غير زيادة وتغيير  
فيه في ذلك المحل بعينه فيقع بذلك أي بإيراد الضد محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة  
الحكم فيمتنع العمل بهما بمدافعة كل واحدة منهما ما يقابلها ويقصد طريق العمل الا بترجيح  
احدى الماتين على الاخرى فاذا ترجحت احدهما وجب العمل بالراجحة حينئذ \* قال  
صدر الاسلام وهذه المعارضة تحيى على كل علة يذكرها المعلن \* مثاله أي مثال هذا النوع  
من المعارضة يتحقق في قول اصحاب الشافعي في ثلث المسح المسح ركن في الوضوء فيسن ثلثه  
كالنفل فيقال لهم انه مسح فلا يسن ثلثه كسح الخف \* فهذه معارضة خالصة صحيحة لما فيها  
من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بله اخرى في ذلك المحل من غير زيادة وتغيير \* والنوع الثاني  
وهو قولنا في هذا الموضع ركن في الوضوء فلا يسن ثلثه بعد اكماله كالنفل معارضة بتغيير هو  
تفسير للحكم الاول وتقرير له \* وهي صحيحة ايضا حتى وجب التعبير الى الترجيح فيها كما في  
المعارضة الاولى ولكنها دون الاولى فان الاولى تصح بدون الزيادة وهذه لا تصح بدونها كما ذكر في  
بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا \* وكان ينبغي ان يكون هذا القسم اقوى من القسم الاول في  
الدفع ومقدما عليه لانه احدث وجب القلب والقلب مقدم على المعارضة الخافضة عند عامة الأصوليين  
لنظمه ابطال علة الخصم \* ثم ايراد الشيخ رحمه الله هذا النوع ههنا مشكلا لانه في بيان  
المعارضة الخافضة عن تضمن معنى الابطال وهذا النوع ليس بمعارضة خالصة وقد ذكره  
في المعارضة التي فيها مناقضة فكيف يصح ابراده في المعارضة الخاصة \* وما ذكر في بعض الشروح  
ان هذا القسم معارضة ذاتا ومناقضة ضمنا فيصح ابراده ههنا باعتبار معنى المعارضة ويصح  
ايراده في القسم الاول ايضا باعتبار معنى المناقضة \* وما ذكر في بعض نسخ الاصول لاصحابنا  
ان هذه معارضة فيها معنى القلب فالسائل بالخيار ان شاء يأتي به على وجه المعارضة وان شاء  
يأتي به على وجه القلب \* لا بدفعان هذا الاشكال لان الشيخ قيد المعارضة بالخالصة وابراده هذا  
النوع في هذا الموضع لا يحدث الخلل فيه \* وكذا ايراد السائل اياه على وجه المعارضة لا يصير  
معارضة خالصة فلا يستقيم ابراده في المعارضة الخالصة بوجه \* وذكر القاضي الامام وشمس الائمة  
رحمهم الله اقسام المعارضة في الفرع والاصل على الوجه المذكور في الكتاب لكنهما ذكر القلب  
والعكس في فصل على حدة وذكر اقسام المعارضة في فصل آخر ولم يقيدا المعارضة بالخاص  
فاستقام ايراد هذا القسم منهما في اقسام المعارضة كما استقام ايراده في اقسام القلب \* ولكن الشيخ  
لما تصرف وجعل الكل من باب المعارضة ثم قسم المعارضة على قسمين خالصة وغيرها اشبه  
ايراده في القسمين لاستلزامه كون هذا النوع معارضة خالصة وغير خالصة ولا عرف وجه  
التفصي عنه ( قوله ) واما الثالث أي القسم الثالث من اقسام المعارضة الخاصة في الفرع \* فافيه

واما المعارضة الخاصة  
فخمسة انواع في الفرع  
ثلاثة وفي الاصل

اما التي في الفرع فاصح  
وجوهها المعارضة بضد  
ذلك الحكم فيقع بذلك  
محض المقابلة فيمتنع العمل  
وبفسد الطريق الا بترجيح  
مثاله قولهم ان المسح  
ركن في وضوء فيسن  
ثلثه كالنفل فيقال انه  
مسح فلا يسن ثلثه كسح  
الخف والثاني معارضة  
بزيادة هي تفسير للاول  
وتقريره فقل قولنا ان المسح  
ركن في الوضوء فلا يسن  
ثلثه بعد اكماله كالنفل  
وهذا احدث وجب القلب  
على ما قلنا واما الثالث فافيه  
نفي لما ثبته الاول او اثبات  
لما نقاه لكن بضرب تغيير  
مثل قولنا في الثيب البيعة  
انها صغيرة فتكح كالتي اياها  
اب فقالوا هي صغيرة فلا  
يولى عليها بولاية الاخوة  
كأنال وهذا تقرير للاول  
لان التعليل لاثبات الولاية  
لالتعيين الولي الا ان تحت  
هذه الجملة نفي للاول لان  
ولاية الاخوة اذا بطلت  
بطل سائرهما بناء عليها  
بالاجماع واما الرابع فاقسم  
الثاني من قسمي العكس  
على ما بينا



اي فالمعارضة التي فيها نفي لما ثبته المستدل او اثبات لما نفي عنه ولكن بصرف تغير فيه اخلال بموضع النزاع \* مثل قولنا في ان انقضاء الاب والجد من الاولياء كالاخ والعلم ولاية تزويج الصغيرة عند عدم الاب والجد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله انما هي القيمة صغيرة فيثبت عليها ولاية التزويج كالتى لها اب \* فقالوا اي اصحاب الشافعي هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالا اتفاق وهذا تغير الاول اي تعيين الاخ زيادة توجب تغييرا للحكم الاول الذي وقع النزاع فيه لان التعليل وقع لاثبات ولاية التزويج عليها على الاطلاق لا لتعيين الولي الزوج لها والحكم بهذه المعارضة على نفي الولاية في محل خاص وهو الاخ فمن هذا الوجه لم يكن هذا الحكم عين ذلك الحكم فلم تكن هذه المعارضة دفعا \* الا ان اي لكن تحت هذه الجملة وهي التعليل لنفي ولاية الاخ في التزويج \* نفي الحكم الاول وهو اثبات ولاية الانكاح على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء على الاطلاق لان قرابة الاخوة اقرب القرابات بعد قرابة الولاد والاخ هو الاصل بعد الاب والجد في الولاية لان الولاية لساير الاقارب ثبتت بعد ولاية الاخ بالاجماع كثبتت ولاية الاخ بعد ولاية الاب والجد فلما انتفى بهذه المعارضة ولاية الاخ الذي هو الاقرب والاصل لان ينفي ولاية ساير الاقارب التي هي مبنية على ولاية الاخ كان اولي \* او يقال ولاية الاخ متفية عنها بهذه المعارضة وولاية من سوى الاخ من الاولياء متفية عنها بالاخ فيكون كل الولايات متفية بهذه المعارضة فمن هذا الوجه يظهر معنى الصحة فيها وان لم يكن قويا ( قوله ) ففيه صحة من وجه يعني ايراده في المعارضة بعد ما بينا فيه ما يوجب فسادا باعتبار ان فيه صحة من وجه وهو انه لو ثبت ما ادعاه السائل من الاستواء على الاطلاق يلزم منه انتفاء حكم المستدل فمن حيث انه لم يثبت بهذه المعارضة خلاف حكم المستدل صريحا وقصدا لم يتحقق معنى المعارضة فيه فتكون فاسدة ومن حيث ان ما ادعاه السائل من الحكم يستلزم نفي حكم المستدل بظهورها جهة الصحة \* وعلى ذلك اي على ان في هذه المعارضة جهة الصحة قلنا كذا فقالوا كذا \* الكافر اذا اشترى عبدا مسلما يجوز شراؤه عندنا ولكنه يؤمر باخراجه من ملكه بالبيع من مسلم او بالاعتاق او نحو ذلك ويجبر عليه وعند الشافعي رحمه الله لا يجوز شراؤه فقلل اصحابنا بان العبد المسلم مال يملك الكافر ببيعه فيملك شراؤه قيا سا على السلم فعارضوه بان الكافر لما ملك ببيعه وهو المراد بقوله بهذا المعنى \* وجب ان يستوى ابتداءه اي ابتداء الملك وقوله كالمسلم \* وفي التقويم وجب ان يستوى حكم الثراء والتفريق عليه كالمسلم ثم العبد المسلم ليس بمحل لقرار ملك الكافر فيه بالاتفاق فوجب ان لا يكون محال لثبوت الملك فيه ابتداء \* ففي هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه المستدل لانه لم ينف التسمية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا تكون متصلة بتوضع النزاع فتكون فاسدة \* الا ان فيها شبهة الصحة لانه اذا ثبت استواء البقاء والابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع ولا يصح انشراؤه لانه يوجب الملك ابتداء فينصل بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الابتداء باثبات

التسوية بين الابتداء والبقاء وليس الى السائل البناء ترجحت جهة الفساد في هذه المعارضة فلا تصلح لدفع تعليل المستدل اليه اشير في التقويم \* وفي ايراد هذا النوع من المعارضة في اقسام المعارضة الخالصة من السؤال ما في ايراد النوع الثاني لان جهة صحة المعارضة في هذا النوع يستلزم ابطال تعليل المستدل ايضا فلي تقدر كونه معارضة لا يكون خالصة ( قوله ) واما الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول يعني ياتي السائل بحكم يخالف حكما آخر والا يخالف الحكم الاول صورة \* لكن فيه اي فيما يثبت بهذه المعارضة من الحكم نفي من الحكم الاول من حيث المعنى كافي القسم الثالث والرابع واليه اشير بلفظة ايضا فان قول السائل في المثال المذكور ان الثاني يستوجب نسب الولد يعارض عدم ثبوت النسب الثاني ولا يعارض ثبوت النسب الاول صورة \* الا ان الفرق بين هذا النوع وبين ما تقدم ان عمل حكيم المستدل والسائل مختلف في هذا النوع وفيما تقدم كان المحل واحدا مثل قول ابي حنيفة اي مثل معارضة قول ابي حنيفة رحمه الله في المرأة التي نفي اليها زوجها اي اخبرت بموته من نفي الناعى المبت ناعيا اذا اخبر بموته وهو ناعى \* فاعتدت المرأة وتزوجت بزوجة اخرى وجأت بولد ثم حضر الزوج الاول ان الولد يكون للاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما بصفة الصحة فكان احق بالولد كما اذا لم يتزوج بزوجة اخرى وجأت بولاد في حال غيبته بان الثاني صاحب فراش فاسد الى آخره \* فهذه معارضة فاسدة في الظاهر لاختلاف الحكم يعني من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي يتوارد عليه النفي والاثبات واحدا لانها صارت حجة للمدافعة والمدافعة انما تتحقق فيما قلنا وهما الحكم مختلف لان المستدل على لاثبات النسب من الاول والسائل على لاثباته من الثاني وكان ينبغي ان يملل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة من هذا الوجه \* ولم يتعرض في التقويم وغيره لاختلاف الحكم في هذا النوع وانما تعرض لاختلاف المحل فقلل هو اثبات الحكم الاول في محل غير الاول وهو واضح لان التعليل لاثبات النسب من الاول والسائل اثبت النسب الثاني فكان محل الحكم مختلفا ففسدت المعارضة لاختلاف المحل اذن شرطها اتحاد المحل ولم يوجد \* الا ان فيها صحة من وجه وهو ان النسب متى ثبت من عمر ومثلا وهو الثاني لا يمكن اثباته من زيد وهو الاول لعدم تصور ثبوته من شخصين فتضمنت هذه المعارضة نفي النسب عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا لاستحقاق النسب في حق الثاني وهو الفرائض الفاسدة فصحت من هذا الوجه \* قال الشيخ رحمه الله في شرح التقويم ان فيها شبهة الصحة لان النسب لو ثبت من الحاضر انتفى من الغائب لكن الحكم الذي ادعاه المجيب لا ينتفي الا بعد اثبات السائل الحكم الذي ادعاه وليس اليه اثباته وانما اليه الابطال للمدافعة وذلك انما يتحقق في محل واحد فتكون معارضة فاسدة \* فاحتاج الخصم الى الترجيح \* ولما صحت المعارضة من الوجه الذي ذكر احتاج الخصم وهو المجيب الى ترجيح ما ادعاه على ما ذكره السائل بان يقول فراش الزوج الاول صحيح والملك قائم حقيقة وفراش الزوج الثاني فاسد لاحقيقه فكان الاول احق بالاعتبار كما لو كانا حاضرين واحد الفرائض صحيح والاخر فاسد \* ثم عارضه الخصم وهو السائل بان الثاني شاهد اي حاضر

ففيه صحة من وجه وعلى ذلك قلنا الكافر يملك بيع العبد المسلم فيه ملك شراؤه كالمسلم فقالوا بهذا المعنى وجب ان يستوى ابتداءه وقراره كالمسلم

واما الخامس فالمعارضة في حكم غير الاول لكن فيه نفي للاول ايضا مثل قول ابي حنيفة في التي نفي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول حيوان الاول احق بالولد لانه صاحب فراش صحيح فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به نسب الولد كرجل تزوج امرأة بغير شهود فولدت فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم الا ان النسب لما لم يصح اثباته من زيد بعد ثبوته من عمر وصحت المعارضة بما يصلح سببا لاستحقاق النسب فاحتاج الخصم الى الترجيح بان فراش الاول صحيح ثم عارضه الخصم بان الثاني شاهد والماء ماؤه فتبين به فقه المسئلة وهو ان الصحة والملك احق بالاعتبار من الحضرة لان الفاسد شبهة فلا يعارض الحقيقة فيفسد الترجيح



والماء ما ؤدة وقد وجد ما يثبت به النسب وهو القرائن الفاسد فيكون أولى بالاعتبار من الأول فيثبت بهذا أي بالترجيح من الجانبين فقه المسئلة وهو أن حجة قرائن الأول وقيام ملكه مع غيبته أحق بالاعتبار من حضرة الثاني وكونه صاحب الماء مع فساد قرائنه وانتفاء ملكه حقيقة لأن الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة أولى بالاعتبار من الشبهة كذا في بعض نسخ أصول الفقه قال شمس الأئمة رحمه الله القرائن الصحيح الذي للغائب يوجب استحقاق النسب للأول والقرائن الفاسد مع قرائنه المذكورة ليس مثلاً بالصحيح فلا يفسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح لأن الثاني لا يفسخ إلا ما هو فوقه أو مثله وبمدا صار النسب مستحقاً لزيد لا يمكن إثباته لهمرو بوجه ما (قوله) وأما المعارضات في الأصل أي في المقيس عليه المعارضة في الأصل أن يذكر السائل علة أخرى في المقيس عليه تفقد هي في الفرع وبسند الحكم إليها معارضة للمجيب في علة وهي باطلة لما عرفت أن الوصف الذي يدعيه السائل متمدياً كان أو غير متمدي لا ينافي في الوصف الذي يدعيه المجيب إذا الحكم في الأصل يجوز أن يثبت بهما مختلفات كالووقمت في دن قطرة بول ودم وخر تسجس بخجاسة البول والدم واخر جريما حتى لو توهمنا زوال البعض يبقى الباقي متجباً ثم اشار الشيخ إلى بيان فساد أنواعها مفصلة فقال وأما المعارضات في الأصل فتلاثة أي ثلاثة أنواع معارضة بمعنى لا يتمدى أي يذكر السائل علة في الأصل لا يتمدى إلى فرع كما إذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بأنه موزون قوبل بحجسه فلا يجوز بيعه متفاضلاً كالذهب والفضة فيعارضه السائل بأن العلة في الأصل الغنية دون الوزن وإنما عذمت في الفرع فلا يثبت فيه الحرمة وذلك باطل أي هذا النوع من المعارضة باطل إذا التعليل بمعنى لا يتمدى باطل لعدم حكمه وهو التمعية قالاً قدينا أن حكم التعليل ليس إلا التمعية فإذا خلا تعليل عن التمعية بطل جأوه عن الفائدة إذا الحكم في الأصل ثبت بالنسب دون العلة ولا فرغ يثبت الحكم فيه بالعلة وإذا بطل التعليل بطلت المعارضة به ولفساده لو افاد تمعية بمعنى لو عارض السائل بمعنى يفيد تمعية كانت المعارضة فاسدة أيضاً سواء تمدى إلى فرع يجمع عليه أو إلى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع إلا من حيث أنه لعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد مر غير مرة أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلاً عند عدم حجة أخرى فكيف يصلح دليلاً عند مقابلة حجة مثلاً التمعية إلى فصل يجمع عليه ما إذا علل المجيب في حرمة بيع الجنس بحجسه متفاضلاً بأنه مكمل قوبل بحجسه فيحرم بيعه متفاضلاً كالخطة والشمير فيعارضه السائل بأن المعنى ليس في الأصل ما ذكرت ولكنه الأقليات والأدخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع وهذا المعنى يتمدى إلى فصل يجمع عليه وهو الأرز والدخن وتحوها إذا يناقش المجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضع لا تعيد مسائل إلا من حيث أنه ليس بتواجد في الجنس وقد قلنا أن عدم

العلة لا يصلح دليلاً ومثال ما إذا تمدى إلى فرع مختلف فيه ما إذا عارض السائل في هذه المسئلة أيضاً بأن يقول ليس المعنى في الأصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا المعنى يتمدى إلى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وأقوى الوجوه الثلاثة المعارضة بمعنى يتمدى إلى فرع يجمع عليه وإذا ثبت فساد هذا الوجه كان فساد ما سواه أولى بالثبوت ثم في لفظ الكتاب نوع اشتباه فإن اللام في قوله ولفساده متعلقة بقوله وذلك باطل كاللام الأول والضمير فيه راجع إلى المعنى فصار التقدير المعارضة بالمعنى الذي لا يتمدى باطلة لكذا ولفساد المعنى الذي لا يتمدى لو افاد تمعية وهذا لا يصلح تعليل لما ذكره لأن ما لا يتمدى لا يفيد تمعية بوجه اذ لو افاد تمعية لم يبق غير متمدي وكان ينبغي أن يقال بهذا الترتيب المعارضات في الأصل ثلاثة أنواع معارضة بمعنى لا يتمدى ومعارضة بمعنى يتمدى إلى فرع يجمع عليه ومعارضة بمعنى يتمدى إلى فرع مختلف فيه والكل باطل لعدم حكم التعليل وهو التمعية أن كان المعنى الذي عارض به السائل غير متمدي ولفساده لو افاد تمعية لأنه لا يتعلق بموضع النزاع إلا أن نظر المتأخر لما كان إلى تصحيح المعنى لم ياتفتوا إلى رعاية اللفظ في جميع المواضع ثم أن الشيخ ذكر لفظ البطان فيما إذا كان المعنى غير متمدي لفظ الفساد فيما إذا كان متمدياً لأن الفساد في الأول من وجهين عدم صحته في نفسه لأن التعليل بعلة قاصرة غير صحيحة وعدم تعلقه بموضع النزاع وفي الثاني من وجه واحد وهو عدم تعلقه بالنزاع فيه (قوله) ومن أهل النظر من أصحابنا من جعل هذه المعارضة أي المعارضة في الأصل بأقسامها الثلاثة حسنة كذا في بعض الفوائد وهذا لا يستقيم في القسم الأول لأن أحداً من أصحابنا لم يقل بجواز التعليل بعلة قاصرة فيكون المعارضة بمعنى لا يتمدى فاسدة بالأخلاف بينهم ثم سياق كلام القاضي الإمام أبي زيد وشمس الأئمة رحمه الله يشير إلى أن الخلاف في القسم الأخير وهو المعارضة بمعنى يتمدى إلى فرع مختلف فيه فأنهما ذكرا فساد القسمين الأولين وأقاما الدليل عليه من غير ذكر خلاف ثم قالوا كذلك ما يتمدى إلى فرع مختلف فيه وينسب الخلاف فيه فقالوا ومن الناس من زعم أن هذه معارضة حسنة وكذا الدليل المذكور في الكتاب يشير إليه أيضاً فإنهم تمسكوا بأن العلة أحد الوصفين لا كلاهما بالاجماع فصارا متدافعين أي متافئين بالاجماع فيصير إثبات العلة الأخرى من المسائل ابطلاً لعلة المجيب من طريق الضرورة فيكون في هذه المعارضة معنى الممانعة والندافعة فنصح بهذا الاستدلال منهم أنما يستقيم في القسم الأخير دون الأولين إذا لا يمكن للمجيب فيه أن يقول ثبت الحكم في الأصل بالمعنيين جميعاً لأنكاره ثبوت الحكم بالعلة التي ذكرها أسائل ولا يمكن ذلك للسائل أيضاً فيثبت التدافع بالأحقاق فيبطل المعنيان بالتعارض ويبقى الأصل بلا معنى فلا يبقى حجة فيتحقق معنى الممانعة في هذا المعارضة من هذا الوجه فاما في القسمين الأولين فيمكن للمجيب أن يجمع بين المعنيين ويقول الحكم ثابت بالمعنيين جميعاً فلا يتحقق الاجماع في هذين القسمين على أن العلة أحد المعنيين فلا يثبت التدافع فيكون المعارضة فاسدة بالاتفاق لفوات معنى الممانعة أصلاً وبينان

ومن أهل النظر من جعل هذه المعارضة حسنة بالاجماع الفقهاء على أن العلة أحدهما فصارا متدافعين بالاجماع فيصير إثبات الأخرى ابطلاً من طريق الضرورة

وأما المعارضات في الأصل فتلك معارضة بمعنى لا يتمدى وذلك باطل لعدم حكمه ولفساده لو افاد تمعية والثاني أن يتمدى إلى فصل يجمع عليه لأنه لا يثبت العلة الأولى والثالث أن يتمدى إلى معنى مختلف فيه



ما ذكرنا ان السائل اذا عارض في تعليل الخطئة بالكيل والجنس التعمدية الى الجنس بان المعنى في الاصل العلم دون الكيل والجنس لا يمكن للمعجب ان يقول يجوز ان يكون الحكم ثابتا بالمعنيين لانكاره ثبوت الحرمة في التفاحه بالتفاحين والخفة بالحفتين الذي هو موجب على السائل فيثبت التدافع قاما اذا عارض في هذه الصورة بالاقبيات والادخار او عارض في مسألة بيع الحديد بان الدالة في الاصل الثنية دون الوزنية فيمكن له ان يجمع بينهما فيقول يجوز ان يكون الحكم ثابتا بالمعنيين فلا يكون في هذه المعارضة معنى الممانعة فتكون فاسدة بالاتفاق والجواب عن كلامهم ان الاجماع لم ينعقد على ان الدالة احد الوصفين قصدا بل الاتفاق واقع على انه لا تناقض في بينهما ذاتا لجواز تماق الحكم بكل واحد منهما بافتراده ولهذا لو نص الشارع على ذلك جاز وحينئذ يتعدى الحكم باحدهما الى فروع وبالاخر الى فروع اخرى وانما اجمعهما على فساد احدي المعنيين لمعنى فيها للصحة العلة الاخرى الا ترى ان احتجاجنا واحتجاب الشافعي وان اتفقوا على ان الدالة في الخطئة الكيل او العلم وان الصحيح احدهما دون الآخر لم يقولوا بفساد احدهما لصحة الآخر ولا بصحة احدهما لفساد الآخر بل قال كل فريق بصحة ما ادعاه علة لمعنى فيه يوجب الصحة وفساد علة صاحبه لمعنى فيها يوجب الفساد واذا كان كذلك كان اثبات الفساد لاحدى المعنيين بثبوت صحة الاخرى باطلا بل لا بد من ذكر معنى مفسد في نفس الوصف لثبوت الفساد فيه كما لا بد من ذكر معنى صحيح لثبوت الصحة فيه الا ترى ان لظهور فساد احدي المعنيين لا يثبت التأثير في الاخرى بالاجماع كذلك عكسه فان قيل لولم يثبت فساد احدي المعنيين عند ثبوت صحة الاخرى لزم اجتماعهم على الباطل لان الاجماع انقصد على صحة احدهما دون صحتهما قلنا انما يلزم ذلك ان لو ثبت صحتهما قطعا ولكنها لم تثبت بل احتمال ان يكون الفاسدة هي التي بين صحتهما والاخرى هي الصحيحة او يقول الاجماع غير مسلم بدون بيان المفسد واعلم ان المعارضة في الاصل هي المفارقة التي ذكرناها عند جمهور الاصولين وهو مختار الشيخ رحمه الله الان المقصود منهما واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لاستثناء الدالة وعندهم ان صرح السائل في هذه المعارضة بالفرق بان يقول لا يلزم مما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل باعتبار ان الحكم في الاصل متعلق بوصف كذا وهو مفقود في الفرع فهي مفارقة وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم انتهاض الدليل عليه وقال دليلك لتأكل ينهض على لو كان ما ذكرته مستقلا بالعلمية وليس كذلك لدلالة الدليل على انه لا بد من ارجاع الوصف الذي اقوله في التعليل فهي ليست بمفارقة ولهذا قبلوا هذه المعارضة وبطلت المنازعة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة وقال بعضهم المنازعة هي المنازعة في الاصل والفرع جميعا حتى لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا ولما كانت المعارضة مفارقة وهي من الاستثولة الفاسدة التي لا تقبل من السائل مع دفع الفرق فمضى صحيح في نفسه بين الشيخ وجه ابراده على طريق يقبل منه

فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم فاذا ذكره انت على سبيل الممانعة ليكون ذلك مفارقة صحيحة على حد الانكار فيقبل منك لاجالة كقولهم في اعتناق الراهن اذا اعتق الراهن العبد المرهون فقد عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان معسرا يؤمر العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عند اليسار وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتناقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان في الموسر فقال احتجاجه في هذه المسئلة بان الاعتناق تصرف من الراهن الا في حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنده فكان مردودا كالباع اي كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقالوا اي فرق اهل الطرد من احتجاجنا بين البيع الذي هو الاصل وبين الاعتناق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتناق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه ويظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينقصد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتناق فانه لا يحتمل الفسخ بعدما صدر من الاصل في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينقصد لازما وهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه قد ادور به من ليس له ولاية الفرق وهو السائل فلم يقبل والوجه في ابراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول السائل ان القياس لتعمدية حكم النص اي الاصل دون تغييره وانما اسلم وجود هذا الشرط وهو التعمدية بدون التغيير في المتنازع فيه وبيانه اي بيان فوات هذا الشرط ان حكم الاصل وهو البيع وقف اي توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته لان حق المرتهن لا يمنع انفساد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو ترسب الى ان يذهب حق المرتهن ثم اليه كذا في الاسرار وانت في الفرع وهو الاعتناق تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ والرد اي تلي من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتدائه فان العبد لو رد الاعتناق لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخه لا يفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانقضاء على وجه التوقف واصلا نصب على التميز وعلى المصدر لاعلى انه مفعول به كاظنه البعض وما مفعول به وكذلك ان اعتبره باعتناق المريض اي ومثل اعتبار الخصم الاعتناق بالبيع اعتباره اياه باعتناق المريض في لزوم تغيير حكم الاصل فانه لما لم يمتد ما ذكرنا من الفساد في اعتناقه الاعتناق بالبيع الحقة باعتناق المريض لانه لا ينفذ مع انه لا يقبل الرد والفسخ وقال انه تصرف يبطل حق المرتهن المتعلق بالعبد فلا يصح كاعتناق المريض المدين عبده ولا مال له غيره وهذا لان حق المرتهن في العبد المرهون اقوى من حق الغرماء في عبيد المريض بدليل انه لا يمنع البيع على المريض لحق الغرماء ويمتنع على الراهن ثم ان حقهم يمنع نفوذ اعتناق المريض اذ اقامت في مرضه فحق المرتهن اولى ففي هذا التعليل تغيير لحكم الاصل لان حكم الاجماع نعم اي في اعتناق المريض توقف العتق الى اداء ما وجب عليه من السعاية لانه كالمكاتب مادام يسى في بدل رقبته ولزوم

والجواب ان الاجماع انقصد على نفي احداهما لمعنى فيه لا لصحة الاخر كالكيل والعلم والصحيح احدهما لا غير لكن الفساد ليس لصحة الاخر لكن لمعنى فيه يفسد فاثبات الفساد لصحة الاخر باطل فبطلت المعارضة وكل كلام صحيح في الاصل

يذكر على سبيل المفارقة فاذا ذكره على سبيل الممانعة كقولهم في اعتناق الراهن انه تصرف من الراهن يلا في حق المرتهن بالابطال وكان مردودا كالباع فقالوا ليس كالباع لانه يحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فيه ان تقول ان القياس لتعمدية حكم النص دون تغييره وانما لا نسلم وجود هذا الشرط هنا وبيانه ان حكم الاصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع تبطل اصلا ما لا يحتمل الرد والفسخ وكذلك ان اعتبره باعتناق المريض لان حكم الاجماع نعم توقف العتق ولزوم الاعتناق وانت قد عدت البطالان اصلا فان ادعى في الاصل حكما غير ما قلنا لا نسلم



الاعتاق بحيث لا سيل الى ابطاله ورد البعد الى الرق اصلا وانت عديت الابطال اصلا  
 اطلت الاعتاق في الفرع من الاصل بحيث لو اجازته الرهن بعد لا ينفذ فكان تغييراً لحكم  
 الاصل في الفرع قال شمس الائمة رحمه الله في المبسوط وعق المريض عندما لا يلفو لقيام  
 حق الغرماء ولكنه يخرج الى الحرية بالسعاية لاحالة نهها ايضاً يعني ان لا يلفو الا ان هناك هو  
 بمنزلة المكاتب مادام يسي وهما يكون حرا وان لزمته السعاية عند اعتبار الراهن لان العتق في  
 المرض وصية والوصية تتأخر عن الدين الا ان العتق لا يمكن رده فيجب عليه السعاية في قيمته  
 رد الوصية قال وبهذا يتبين ان هناك الواجب عليه بدل رقبته ولا يسلم له البديل ما لم يرد  
 البديل وهما السعاية على البديل في بدل رقبته بل في الدين الذي في ذمة الراهن لان حق  
 المرتهن ذلك فوجوب السعاية عليه لا يكون مانعاً ففقد عتقه في الحال ولهذا قلنا لو اسير  
 الراهن هذا رجع البديل على ما ادى من السعاية وهناك لا يرجع البديل على احد بما سى فيه من  
 قيمته فان ادعى اي المملوك في الاصل وهو البيع او اعتاق المريض حكماً غير ما قلنا بان يقول  
 حكم البيع البطالان لا اتوقف وكذا حكم اعتاق المريض فلا يكون في هذا التعليل تغيير حكم  
 الاصل لم نسلم لان عندنا حكمهما ما ذكرنا فان وافقنا فيه يلزم التغيير ضرورة وان خالفنا فيه  
 بان قال عندي حكمهما البطالان يكون هذا رداً مختلف الى المختلف وهو فاسد ايضاً لانه ليس  
 بحاجة على الخصم ( قوله ) ومثل قولهم اي مثل تعليل اصحاب الشافعي في ايجاب الدية في القتل  
 العمد بانه قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالقتل الخطأ فان فرق السائل بان العمد ليس  
 كالخطأ في لزوم المال لان وجوب المال في الخطأ باعتبار تعدد ايجاب المثل من جنسه لان الخطأ  
 معذور لعدم قصد فيصير الى ايجاب المال خلفاً وهو نالدم عن الهدر وقد عدم هذا المعنى في الفرع  
 وهو العمد لوجوب القصاص فيه بالاتفاق فهذا فرق صحيح في نفسه ولكنه غير مقبول من  
 السائل فنبهه ان يقول لا سلم قيام شرط القياس وهو عدم تغيير حكم الاصل وتفسيره اي  
 بيان عدم قيام شرط القياس ان حكم الاصل وهو القتل خطأ شرع المال خلفاً عن القود عند  
 العجز عن استيفائه وانت بهذا التعليل جمات المال مزاحماً للقود حيث اثبت بطريق الاصل  
 كالقود والخطأ قط لا يزاحم الاصل فكان هذا تعليلاً يوجب تغيير حكم الاصل فكان باطلاً  
 وهو نظير مذهبه في ايجاب الفدية على الحائض مع الصوم اذا اخرجت القضاء الى السنة الثانية  
 فانه جعل الفدية التي هي خالف عن الصوم مزاحماً في الوجوب حيث اوجبهما جميعاً  
 وقدينا يعني في اول باب دفع المال ان المناقضة الحقيقية لا ترد على المثل المؤثرة بمدسحة  
 اثرها لان تأثيرها لا يثبت الا بدليل يجمع عليه ومثل ذلك الدليل لا يقبل النقض وانما يرد  
 المناقضة على المثل العرفية لان دليل محتها الاطرادو بالمناقضة لم يبق الاطراد ولكن قد رد النقض  
 صورة على المثل المؤثرة فيحتاج الى دفعه بيان انه ليس بنقض وانما تبيين ذلك اي عدم  
 ورود النقض على المثل المؤثرة حقيقة وان يترأى قننا صورة بطرق اربعة والله اعلم

### باب بيان وجوب دفع المناقضة

وحاصل ذلك اي حاصل دفع المناقضة والخروج عنها ان الجيب متى امكنه الجمع بين ما ذكره  
 علة وبين ما يتصور مناقضة لم يكن ذلك نقضاً لان الجمع بين القيصين غير متصور ومتى لم يمكنه  
 الجمع لزمه النقض ثم بهذه الوجوه الاربعة يمكن الجمع من غير رجوع عن الاول وبها يتبين  
 الفقه كما سيئنه لان الفقه هو الوقوف على المعنى الحق فالدفع على طريق الفقه انما يكون بوجوه  
 لاثبات الاضطرب تأمل اما الدفع بالفاظ ظاهرة فلا يكون فقهاً بين الدعوى والشهادة كما اذا  
 ادعى الفاواقم شاهدين فشهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسائة لا يقبل الشهادة الا ان  
 يوفق فيقول كان الواجب الفاوق وخمسائة الا اني قبضت خمسمائة وكذلك اذا ادعى انه اشترى  
 من فلان هذا العين فشهد شاهدان انه وهبه منه لا يقبل الا اذا قال وهبني فجددنا شترتي منه  
 وبين الشهادات بان شهد احدهما بالف والاخر بالف وخمسائة والمدعى يدعي الاكثر يقبل  
 الشهادة على الالف لاتفاقهما على الالف وان كانا مختلفين في الحقيقة وكذا لو شهدا بسرقه  
 بقرو قال احدهما اونه احر وقال الاخر لونه اسود تقبل عندنا خيفة رحمه الله لا مكان التوفيق  
 بان شهد كل منهما على ما وقع عنده من لون البقر كما عرف في موضعه ( قوله ) اما الاول اي  
 الوجه الاول من وجوه الدفع الدفع بالوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس موجوداً في صورة  
 النقض فتختلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثاني بمعنى الوصف وهو دلالة اثره  
 اي اثر الوصف على الحكم بان يقول ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التأثير موجوداً  
 في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا لم يكن علة لم يكن نقضاً والثالث بالحكم المطلوب  
 بذلك الوصف بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفاً عن الوصف بل هو موجود  
 لكن لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضاً اذا نقض ان يتخلف الحكم عن الوصف عند عدم  
 المانع وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من ياباه  
 فلا يتناقض هذا الدفع على مذهبه والرابع بالغرض المطلوب بذلك الحكم وفي اصول شمس  
 الائمة بالغرض المطلوب بالتعليل وهو اوضح ولفظ التقويم ثم بالغرض الذي قصد الممثل  
 التعليل لاجله واثبت الحكم بقدره اما الاول فظاهر اي الدفع بالوجه الاول وهو الدفع  
 بالوصف ظاهر الصحة لان الوصف ركن العلة فعدم الحكم عند عدمه يكون دليل صحة  
 فيصح الدفع به مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تليته كمسح الحنف فيورد عليه  
 الاستجاء بالاحجار نقضاً فانه مسح ويسن فيه التليث فان العدد وان لم يكن منوعاً عندنا لكن  
 اذا احتج الى التليث فانه يقع سنة بالاجماع وكذا الاستجاء بحجر له ثلثة احرف سنة وان  
 لم يكن العدد منوعاً عندنا كذا في بعض الشروح فندفعه بالوصف بان نقول ان الاستجاء  
 ليس بمسح اي لا اعتبار للمسح فيه بل الاعتبار في ازالة النجاسة بدليل انه شرع بشئ له اثر  
 في الازالة كالحجر والمدر والماء وبدليل انه لو احدث ولم يتطبخ به بدنه بان خرج منه ريح لم يكن المسح  
 سنة ولو كان الاستجاء مسحاً لم يتوقف على تطبخ البدن كمسح الرأس والحنف وبدليل

باب بيان وجوب دفع المناقضة قال الشيخ ١١٨٩ الامام رضي الله عنه وحاصل ذلك ان الجيب متى امكنه الجمع  
 بين ما ادعاه علة وبين ما يتصور مناقضة يتوفيق بين بطلت المناقضة كما يكون ذلك في  
 المناقضات في مجلس القضاء بين الدعوى والشهادة وبين الشهادات انه متى  
 احتمل التوفيق وظهر ذلك بطل التناقض اما الاول فبالوصف الذي  
 جملة علة والثاني بمعنى الوصف الذي به صار الوصف علة وهو دلالة  
 اثره والثالث بالحكم المطلوب بذلك الوصف والرابع بالغرض المطلوب  
 بذلك الحكم اما الاول فظاهر مثل قولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن  
 تليته كمسح الحنف ولا يلزم الاستجاء لانه ليس بمسح ولكنه ازالة النجاسة  
 الا ترى انه اذا احدث فلم يتطبخ به بدنه لم يكن الاستجاء سنة وكذلك  
 قولنا في الخارج من غير السيلين انه خارج من الانسان فكان حدثاً كالبول  
 ولا يلزم عليه اذا لم يسلم لانه ظاهر وليس بخارج لان تحت كل جلد رطوبة  
 وفي كل عرق دماً فاذا ازاله الجلد كان ظاهراً لا خارجاً الا ترى انه لا يجب به الغسل  
 بالاجماع

ومثل قولهم قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالحطاء لان ثمة المثل غير مقدور عليه وسيله ما قلنا ان لا نسلم قيام شرط القياس وتفسيره ان حكم الاصل شرع المال خلفاً عن القود وانت جعلته مزاحماً وقدينا ان المناقضة لا ترد على المثل المؤثرة بمدسحة اثرها وانما تبيين ذلك بوجوه اربعة وهذا



واما الدفع بمعنى الوصف قائما صح لان الوصف لم يصير حجة بصيغته وانما صار حجة بمعناه الذي يعقل به وذلك ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا والثاني بمعناه الثابت به دلالة على ما ذكرناه فيما سبق فكان ثابتا به كالمسح لغة فصيح الدفع به كالمسح بالقسم الاول فكان دفعا بنفس الوصف وهذا حق وجبى الدفع لكن الاول اظهر ثباده وذلك مثل قولنا مسح في الوضوء فلم يكن التكرار فيه مستونا كسج الحنف ولا يلزم الاستنجاء لان معنى المسح تطهير حكيم غير معقول والتكرار لتوكيد التطهير فاذا لم يكن مراد بطل التكرار الا ترى انه يتأدى ببعض محله بخلاف الاستنجاء لانه لازمة عين النجاسة وفي التكرار توكيده الا ترى انه لا يتأدى ببعضه فنصار ذلك نظير الفسل وهذا معنى ثابت باسم المسح لغة

ان غسله بالماء افضل لانه يبلغ في الازالة ولو كان مسحا لكره تبديله بالفسل اذ الفسل في محل المسح مكروه كافي مسح الرأس والحلق وكذلك اي ومثل قولنا في الخارج من غير السيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول و زاد بعضهم قيد الحيوة فقالوا من بدن الانسان الحى احترازا عن النجس الخارج من الميت فانه لا يوجب إعادة غسله ثانيا ولا حاجة اليه لانه بعد الموت لم يبق انسانا على الاطلاق فلا يكون داخل تحت مطلق لفظ الانسان ثم اورد عليه ما اذا لم يسل عن رأس الجرح نقضا فانه خارج نجس وليس بخبر ومثله حدث في السيلين بالاخلاف وبهذا زاد بعضهم لفظ الكثير فقالوا الخارج الكثير النجس من غير السيلين حدث احترازا عنه فوجب دفع هذا النقض بمنع الوصف بان يقال لان سلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل يخرج من الدار لم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة بعد في محلها لم ينتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة في كل عرق دما والجلدة سائرة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة مستترا به اذا رفع عنه ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او الخيمة الا ترى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب غسل ذلك الموضع عنده قليلا كان ذلك او كثيرا ولوجب عندنا اذا جاوز قدر الدرهم وبين اذا كان مادون الدرهم وحيث لم يجب ولم يسن بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها وكذا لو ازيلت عن ذلك المحل بقعة او بالمسح على جدار لا ينتقض الطهارة وان حصل الانفصال لانه لم يخرج وليس بخارج الا ترى انه اذا خرج مع البراق دم والبراق غالب لا ينتقض الطهارة لانه لم يخرج بقوة نفسه بل بقوة غيره وهو البراق ولا نسلم انه نجس ايضا على ما روى عن ابي يوسف رحمه الله ان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا ( قوله ) واما الدفع بمعنى الوصف وهو التأثير قائما يصح لان الوصف لم يصير حجة بصيغته اي بمجرد صورة اللفظ لما بينا ان العمل بمجرد الوصف لا يجوز ما لم يظهر ملائمته ولا يجب ما لم يظهر عدالة وانما صار حجة بمعناه الذي يعقل به اي يعلم ويفهم من الوصف ضربان احدهما ثابت بنفس الصيغة ظاهرا بمعنى ظاهر لفظه لغة يدل عليه كدلالة لفظ الخروج لغة على الانتقال من الباطن الى الظاهر ودلالة لفظ المسح لغة على الازالة والثاني بمعناه الثابت به اي بالوصف دلالة وهو التأثير فان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان وصف المسح بواسطة معناه اللغوي يدل على التخفيف الذي هو المؤثر في اسقاط التكرار ووصف الخروج في مسألة السيلين بواسطة معناه ايضا يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة الذي هو المؤثر في ايجاب التطهير على ما ذكرناه سابقا في باب تقدير القياس في بيان علة الربوا وفي باب ركن القياس في قوله الاثر معقول من كل محسوس لغة وعيانا ومن كل مشروع معقول دلالة فكان اي المعنى

الثاني وهو المعنى المؤثر ثابتا به اي بالوصف لغة كالمعنى الاول لانه ثبت بواسطة المعنى الاول وهذا كسر آء القرب يصيرا عتاقا بواسطة الملك فان الموجب لا يتق في الحقيقة هو الملك لكن لما كان الملك مضافا الى الشراء صار العتق بواسطة الملك مضافا الى الشراء ايضا حتى صار المشتري معتقا فكذا التأثير بواسطة المعنى اللغوي صار مضافا الى الوصف به موجبا للحكم في الفرع فصح الدفع به اي بالقسم الثاني كما صح بالقسم الاول وهو المعنى اللغوي فان الدفع في القسم الاول وهو الدفع بنفس الوصف بالمعنى اللغوي فكان اي الدفع بالآثر دفعا بنفس الوصف اي بمنع نفس الوصف كالتقسيم الاول وهذا اي الدفع بالتأثير احق وجبى الدفع بالاعتبار وهو الدفع بنفس الوصف والدفع بالتأثير لان التأثير هو المقصود من الوصف شرعا دون المعنى اللغوي منه لكن الاول اي الدفع بالمعنى الاول اظهر لان المعنى اللغوي مفهوم كل أحد من اهل اللسان فبدأ به وذلك اي الدفع بالتأثير يتحقق في هذين المثالين ايضا وقوله لان معنى المسح دليل على المجموع يعني انما لا يكون التكرار فيه مستونا وانما لا يلزم الاستنجاء لان معنى المسح اي تأثيره انه تطهير حكيم غير معقول المعنى يعني ليس المقصود منه حصول التطهير حقيقة لانه لا يحصل بالمسح بل يزداد به النجاسة التي في المحل وكذا الفسل في موضع المسح مكروه ولو كان التطهير مقصودا لكان الفسل افضل بل هو امر تمبدي مبنى على التخفيف كالتيمم والتكرار فيما شرع وهو الفسل انما شرع لتوكيد التطهير فاذا لم يكن التطهير ههنا مرادا بطل التكرار الذي شرع لتوكيده وكان مكروها لانه مقرب الى الامر المكروه وهو الفسل الا ترى ان المسح يتأدى ببعض محله توضيح لكون التطهير غير مقصود فيه يعني الغرض يتأدى بمسح بعض الرأس وهو الربع او مقدار ثلاثة اصابع عندنا وعنده مقدار ثلاث شعرات ولو كان التطهير مقصودا لما تأدى ببعض المحل كالفسل بخلاف الاستنجاء لان التطهير فيه مقصود اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الفسل فيه افضل وكان هو الاصل فيه الا انه اكتفى بالحجر والمدر تخفيفا وفي التكرار توكيده اي توكيد الازالة المقصودة في الاستنجاء الا ترى توضيح لكون ازالة النجاسة التي هي تطهير فيه مقصودا يعني لو استعمل الحجر في بعض المحل دون البعض لا يتم الاستنجاء ولو كان نفس المسح فيه مقصودا لتأدى ببعضه كسج الرأس والحلق فنصار ذلك اي الاستنجاء باعتبار الاستيعاب والقصد الى تطهير المحل نظير الفسل في الاعضاء المفصلة سنة كالمضمضة او فرضا كفسل الوجه لانظير المسح فلذلك شرع التكرار فيه وهذا معنى ثابت اي كونه تطهيرا حكيميا غير معقول المعنى ومؤثرا في المنع من التكرار ثابت باسم المسح لغة لانه يدل على الازالة وهي لا تنفي عن التطهير الحقيقي وانما يدل على التخفيف فكان الدفع بهذا المعنى كالدفع بنفس الوصف وعبارة التقويم ان وصف المسح انما صار علة لمنع التثليث لانه قد ظهر أثره في نفسه من حيث التخفيف في مقابلة الفسل فعلا يعني من حيث انه يتأدى ببعض الاصابع وذاتا من حيث انه اصابه وكذلك قدرا من حيث التأدى ببعض المحل وهذا المعنى معدوم في الاستنجاء ( قوله ) وكذلك اي ومثل قولنا

وكذلك قولنا انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا يلزم اذالم يسل لان ما سأل منه نجس اوجب تطهيرا حتى وجب غسل ذلك الموضع نصار بمعنى البول وهذا غير خارج اذالم يسل حتى لم يتعلق به وجوب التطهير



في الخارج من غير السبب ان نجس خارج فكان حدنا كالبول \* ولا يلزم عليه ما اذا لم يسل لان  
 ما سال منه نجس اوجب تطهيرا يعني الخارج النجس انما صار حدنا باعتبار انه مؤثر في تحيis  
 ذلك الموضع واجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير بالايجاع كما يجب بخروج البول  
 فلما سأل البول في اجاب الطهارة الحقيقية ساواه في اجاب الحكمية بل اولى لانها دون  
 الطهارة الحقيقية واخف منها من حيث انها طهارة \* وهذا اي الذي ظهر ولم يسل لم يوجب  
 تحيis المحل ولم يؤثر في اجاب التطهير حتى لم يجب غسل ذلك الموضع بالايجاع فلم يكن كالبول  
 في اجاب الطهارة في محلهما فكذا في غير محلهما فبين بدلالة لتأثير ان غير السائل لم يدخل تحت التعليل  
 وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجوده ومثله يكون مرجحا لانه فكيف يكون نقضاء  
 وقوله غير خارج اذا لم يسل وان لم يحتج الى ذكره لانه في بيان الدفع بالتأثير لا في بيان الدفع بنفس  
 الوصف بل كان يكفي ان يقول وهذا لم يتعاق به وجوب التطهير لانه ذكره ليضم الدفع  
 بالوصف الى الدفع بالتأثير مؤكدا فان قيل ما ذكرتم انه مؤثر في اجاب غسل ذلك الموضع غير  
 مستقيم على اصلكم على الاطلاق لان الخارج النجس اذا تجاوز عن رأس الجرح لا يؤثر في  
 اجاب غسل ذلك الموضع اذا لم يتجاوز قدر الدرهم عنكم حتى لو توضع من غير غسل ذلك  
 الموضع جازت صلوة واذا لم يؤثر خروج مادون الدرهم في اجاب الطهارة الحقيقية فكيف يؤثر  
 في اجاب الحكمية قلنا غرضنا من هذا التعليل الحاقه بالبول وقد ثبت بالايجاع ان الشرع عفا  
 عن القليل في السبب حيث اكنى بالايجاع ولم يوجب الغسل فالحقنا غير السبب به ما في هذا الحكم  
 ايضا وهذا لا يدل على عدم تأثيره في اجاب الغسل بل القليل مؤثر في اجاب الطهارة الحقيقية  
 والحكمية جميعا كالكثير في الموضعين اعني في الاصل والفرع الا ان الشرع عفا في القليل عن  
 اجاب احدي الطهارتين فثبت الاخرى واجبة \* على ان عند الخصم الحكم في القليل والكثير  
 سواء حتى وجب غسل القليل كغسل الكثير \* وعند مشايخنا يجب غسل القليل ايضا حتى  
 قالوا الورأى المصل في ثوبه نجاسة دون قدر الدرهم يقطع الصلوة وينسأها ان لم يخف فوت  
 الوقت ثم يصلي \* وقالوا ايضا لو اشتغل بغسل مادون الدرهم من النجاسة قوته الجماعة  
 ولكن لا قوته الصلوة في الوقت انه يشتغل بنفسها ويصلي منفردا ففرقا ان القليل مؤثر في الاجاب  
 كالكثير ( قوله ) واما الدفع بالحكم فكذا دفع المناقضة بالحكم ان يدفع المعلن ما يرد عليه من  
 النقض بمنع عدم الحكم في صورة النقض بان يقول لا سلم ان الوصف ان وجد لم يوجد حكمه بل الحكم  
 موجود فيها ايضا فتدبر اجماعا قال الجيب ان الغصب سبب ملك البدل وهو الضمان فيكون سببا لملك البدل  
 وهو المنصوب فاذا ورد عليه المدير نقضا حيث كان غصبه سببا لملك البدل وليس سببا لملك البدل يدفعه  
 بالحكم بان يقول لا سلم تخالف الحكم عنه بل الغصب فيه سبب لملك كالباع لانه مال مملوك  
 بدليل انه لو جمع بين مديروقه في البيع دخل المدير في البيع واخذ حصته من الثمن حتى سقى العقد في  
 الثمن بخصته ولو لم يكن السبب منعقدا في حق المدير لما منع المدير في الثمن لانه يصير بايعا اياه  
 بخصته من الثمن ابتداء وانه لا يجوز كالمجمع بين حرقين وباعهما \* لكنه اي السبب وهو الغصب

واما الدفع بالحكم  
 فقل قولنا في الغصب  
 انه سبب لملك البدل فكان  
 سببا لملك البدل ولا يلزم  
 المدير لانا جعناه سببا  
 فيه ايضا لكنه امتنع حكمه  
 لما نفع كالباع يضاف اليه

امتنع حكمه وهو ثبوت الملك لما نفع وهو حق المدير نظرا للمدير لان السبب لم يوجد كالباع  
 يضاف الى المدير بمنع سببا في حقه لما قلنا وان امتنع حكمه لما نفع واذا كان امتناع الحكم لما نفع  
 كان الحكم موجودا تقديرنا نظرا الى اقتضاء العلة اياه فلا يكون تقابلا يكون طردا \* وهذا  
 على قول من يجوز تخصيص العلة فلما عتد من انكره فالغصب في المدير ليس سبب لملك البدل  
 فكان عدم الحكم لعدم العلة لا لما نفع مع وجوده على ما مر في باب التخصيص \* وانما اورد  
 الشيخ رحمه الله هذا القسم في هذا الباب مع انكاره تخصيص العلة اجماعا لا قاضي الامام ابي زيد  
 رحمه الله فانه اورد في التقيوم على هذا الوجه \* ولكنه ليس بصحيح عنده بدليل انه قد  
 ذكر في شرح التقيوم بعد بيان هذا الوجه ان الدفع به هذا الوجه لا يسل عن القول بتخصيص  
 العلة وانه لا يجوز فمرقا انه منكر لهذا الوجه من الدفع مثل انكاره تخصيص العلة \* ورايت  
 في نسخة اخرى انها من مصنفات الشيخ في بيان هذا الوجه ان الغصب سبب لامارة ملك  
 المبدل في المواضع كلها الا ان في فصل المدير انما لا يستند سببا لان في المحل ما نفع كما في البيع فانه  
 سبب لا فائدة للملك ثم اذا اضيف الى المدير لا يستند سببا لما نفع في المحل فكذا ههنا يحمل السبب  
 غير منعقد للمانع فكان الحكم معدوما لعدم العلة لا لوجودها مع المانع ( قوله ) ومثل قولنا  
 في الجمل الصائل \* الجمل اذا سال على انسان فقتله المصول عليه يجب الضمان عندنا وعند الشافعي  
 رحمه الله لا ضمان عليه لانه قتله دفعا لهلاكه عن نفسه فصار كالحرق الصائل والبدن الصائل \*  
 ونحن نقول ان المصول عليه اتلف مالا متقوما معصوما حقا للمالك لا حياة نفسه فيجب الضمان  
 عليه كالماتفة قبل الصيال وهذا لان اباحة القتل لا حياة المهجة لا تنافي عصمة المحل لان دفع  
 الهلاك يحصل مع بقاء عصمة المحل باباحة الاتلاف بشرط الضمان كافي الاتلاف لدفع الغصمة  
 وكافي مباشرة محظور الاحرام عند المدير بشرط الضمان وهو الكفارة \* ويلزم عليه ما اذا  
 اتلف العادل مال الباغى حال القتال والبنى \* وما يجري مجراه مثل اتلاف نفس الباغى  
 واتلاف عبد الغير اذا سال عليه بالسلاح فان كل واحد منها اتلاف لا حياة المهجة ثم عصمة المحل  
 قد سقطت في هذه الصور حتى لم يجب الضمان على المتلف لانه اتلفه احياء لنفسه \* في دفع  
 هذا النقض بالحكم بان يقال لان لم ان المعصية في تلك الصور سقطت لهذا المعنى وهو احياء  
 المهجة لكنها سقطت بالبنى في حق الباغى وبالصيال في حق المبدل لان المبدل آدمى مكلف وانه في  
 حق الدم والحياة مبق على اصل الحرية فبطلت حرمة بصيله كما تبطل حرمة الحر بصيله  
 وبطلان حق المولى بطريق التبع كافي اقراره بالحدود والقصاص \* فكان اي اتلاف مال الباغى  
 وما يجري مجراه \* طردا اي موافقا لما ذكرنا من المعنى لا نقضا عليه لانه انما يكون نقضا ان  
 لو وجد الاتلاف منافيا لعصمة موجبا سقوطها في صور النقض ولم يوجد بل السقوط وجد  
 بلة اخرى لا بالاتلاف فكان حكم الاتلاف وهو عدم منافاته لعصمة موجودا في هذه الصور  
 كافي اتلاف الجمل الصائل لكنه لا يمنع وجود معنى آخر مسقط لعصمة الا ترى ان الاسلام مع  
 كونه موجبا لعصمة لا يمنع حدوث معنى آخر يوجب سقوط العصمة فهذا اولى لانه ليس

ومثل قولنا في الجمل الصائل  
 ان المصول عليه اتلفه لا حياة  
 نفسه والاستحلال لا حياة  
 المهجة لا ينافي عصمة المتلف  
 كما اذا اتلفه دفعا للمخضمة  
 ولا يلزم مال الباغى وما يجري  
 مجراه لان عصمته لم تبطل  
 بهذا المعنى فكان طردا  
 لا نقضا وكذلك متى قلنا  
 في الدم انه نجس خارج  
 فكان حدنا لم يلزم دم  
 الاستحاضة لانه حدث ايضا  
 لكن عمله امتنع لما نفع



بوجوب المعصية كما انه ليس بمسقط لها فهذا معنى الدفع بالحكم في هذه المسئلة والعقول واعمال الارب  
 والمهجة الدم ويقال للمهجة دم القلب خاصة والمراد منها ههنا الروح يقال خرجت مهجته اذا خرجت  
 روحه وكذلك اى وكلا يلزم المدبر ومال الباقي على المسئلتين المتقدمتين لوجود حكم  
 الدالة في صور النقص لا يلزم دم الاستحاضة في هذه المسئلة يعنى اوقبل انه دم خارج نجس وليس  
 يحدث حيث لم ينقض به الطهارة مادام الوقت باثباتا ومادامت تصلى الغرض وما يتبعه من التوافل  
 لان لم انه ليس يحدث بل نقول انه حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت للمعذر  
 ولهذا تلزمها الطهارة لساوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث فان خروج الوقت  
 ليس يحدث بالاجماع والحكم تارة يتصل بالسبب وتارة يتأخر عنه لما منع كايضا بشرط الخيار  
 فهذا معنى قوله امتنع عمله لما منع وهذا على قول من جوز تخصيص الملة ايضا ( قوله ) واما  
 الرابع وهو الدفع بالغرض بان يقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما فى المعنى  
 الموجب للحكم وقد حصل فارد نقض على الفرع الذى هو محل الخلاف فهو وارد على الاصل الذى هو  
 مجمع عليه فالجواب الذى لا خصم فى محل الوفاق هو الجواب لتساوى محل النزاع وذلك مثل  
 تعليلنا فى الخارج من غير السيلين انه خارج نجس فيكون حذرا كالحارج من احد السيلين  
 فاورد عليه دم الاستحاضة ودم صاحب الجرح السائل فان الاول يرد نقضا على الاصل اذ هو خارج نجس  
 عن احد السيلين وليس يحدث والثاني يرد نقضا على الفرع فانه خارج نجس من بدن الانسان  
 ومن غير السيلين وليس يحدث فيدفع بالغرض وهو ان يقال ان المقصود من هذا  
 التعليل التسوية بين الفرع وهو الحارج من غير السيلين وبين الاصل وهو الحارج من احد  
 السيلين وقد حصل فان الحارج من احد السيلين حدث فاذلزم اى دام صار عتوا لقيام  
 وقت الصلوة اى بسبب قيام وقت الصلوة فانها مخاطبة بالاداء فيلزم ان تكون قادرة ولا قدرة  
 الا بسقوط حكم الحدث فى هذه الحالة فكذلك هذا اى قتل الاصل الفرع وهو الحارج  
 من غير السيلين فى انه اذا صار لازما يسير عتوا لقيام وقت الصلوة ولولم يجعل عتوا فى  
 الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز ثبت ان التسوية التى هى المقصودة  
 من التعليل فى جعله عتوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا ( قوله ) وكذلك اى وكما يدفع  
 بالغرض فى هذه المسئلة يدفع بالغرض فى مسئلة التامين فان علماء ما قالوا السنة فى التامين  
 الاخفاء دون الجهر خلافا للشافعى لانه ذكر اى دعاء فان معناه استجب دعاءنا قال الله تعالى لموسى  
 وهارون قد احببت دعوتكما وروى ان موسى كان يدعو وهرون عليهما السلام كان يؤمن  
 فكان سنة الاخفاء كما فى سائر الادعية اذا الاصل فيها الاخفاء لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا  
 وخفية ولقوله عليه السلام خير الدعاء الخفى وخير الرزق ما يكفى او هو ذكر حقيقة لان  
 امين بالمد اسم من اسماء الله تعالى كذا فى الاسرار وهو قول مجاهد فكانت سنة الاخفاء كفى  
 سائر الاذكار لقوله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخفية ودون الجهر من القول الاية  
 وقوله عليه السلام للذى رفع صوته بالذكر انك لن تدعو اسم ولا غلثا ويلزم عليه الاذان

واما الرابع فقل قولنا نجس  
 خارج ولا يلزم دم المستحاضة  
 ودم صاحب الجرح السائل  
 الدائم لان غرضنا التسوية  
 بين هذا وبين الخارج  
 من الجرح المتأخر وذلك  
 حدث فاذلزم صار عتوا  
 لقيام وقت الصلوة فكذلك  
 هذا وكذلك قولنا فى التامين  
 انه ذكر فكان سبيله الاخفاء  
 ولا يلزم عليه الاذان وتكبيرات  
 الامام لان غرضنا ان اصل  
 الذكر الاخفاء وكذلك  
 اصل الاذان والتكبيرات  
 الا ان فى تلك الاذكار معنى  
 زائد او هو انها اعلام فلذلك  
 اوجب فيها حكما عارضا  
 الا ترى ان الله رد مقتضى  
 لا يجهر بالتكبير ومن صلى  
 وحده اذن لنفسه

وتكبيرات الامام فى الصلوة فانها اذكار شرعت بالجهر فيدفع بالغرض بان يقال غرضنا من هذا  
 التعليل ان يجعل الذكر سببا لشرع المخافة وان يسوى بين التامين وبين سائر الاذكار فى هذا  
 المعنى وقد حصل ذلك لان فى صور النقص الاصل هو الاخفاء ايضا الا ان فى تلك الاذكار  
 معنى زائدا يوجب الجهر بها على خلاف الاصل وهو انها اعلام بفتح الهمزة اى دلالات على  
 انتقالات الامام من حالة الى حالة وعلى دخول وقت الصلوة او انها اعلام بكسر الهمزة  
 اى هى اخبار وتنبية لمن خلف الامام بانتقاله الى ركن آخر ولانما بدخول الوقت ولهذا  
 سعى اذانا فذلك المعنى الزائد اوجب فى هذه الاذكار حكما عارضا على الاصل وهو الجهر  
 لانها لا تصالح اعلاما الا بصفة الجهر فبيان الغرض المطلوب بالتعليل وهو التسوية بين  
 هذا الذكر وسائر الاذكار اندفع النقض ويمكن ان يجعل هذا من قبيل الدفع بالحكم بان  
 يقال هذا المعنى وهو كونه ذكرا يوجب الاخفاء فى صور النقص الا انه امتنع لما منع اقوى وهو  
 ما ذكرنا لان وجود علة لا يمنع وجود علة اخرى بوجوب الحكم على خلاف الاول وكان  
 الاخفاء فيها ثابتا تقديرا ولهذا لوجهر المقتضى او التفرّد فقد اساء وكذا لوجهر الامام فوق  
 حاجة الناس الى العلم فقد اساء زوال المعنى انوجب للجهر فيما وراء موضع الاعلام فان قيل  
 سلمنا ان الاصل فى كل ذكر هو الاخفاء الا انه قد قام فى التامين معنى آخر يوجب الجهر وهو  
 اعلام القوم ايضا فان النبي صلى الله عليه وسلم عاقى تامين القوم بتامين الامام فى قوله اذا امن  
 الامام قاموا ولولم يكن تامين الامام مسموعا لما صح تملق تامين القوم به ويؤيده ما روى  
 ابو وائل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر بالتامين وما روى عن عطاء انه قال ادرت  
 ماشين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا اذا امنوا سمع لتامينهم ضجة فى المسجد  
 قلنا قد حصل الاعلام ببيان الموضع حيث قال فى حديث آخر واذا قال الامام ولا تسالين  
 فتقولوا آمين فلا حاجة الى الاعلام بالجهر فيبقى على الاصل وهو الاخفاء الا ترى الى قوله  
 عليه السلام فى هذا الحديث فان الامام يقولها ولو كان تأمينا مسموعا لاستغنى عن هذا الكلام  
 وقد اختلف اخبار فى فعل النبي عليه السلام فيحمل الجهر على التعليم او على ابتداء الامر  
 على ان ابراهيم النخعي رد حديث ابى وائل فقال اشهد ابو وائل وغاب عبد الله وابو وائل  
 من الاعراب وما روى عن عطاء معارض بما روى عن عمر وعلى وابن مسعود رضى الله  
 عنهم بخلافه فان مذهبهم فى التامين الاخفاء واكثر ما فى الباب ان يكون بين الصحابة اختلاف  
 فيدل اختلافهم على اختلاف الاخبار فيصار الى الترجيح بما ذكرنا اليه اشير فى الاسرار ( قوله )  
 وهذا اى الدفع بالغرض معنى قول مشايخنا يعنى اهل النظر منهم فى باب الدفع انه اى الفرع  
 لا ينافى الاصل يعنى انهم اذا دفعوا النقض بان قالوا ان الفرع مع ورود هذا النقض لا ينفارق  
 الاصل فهو الدفع بالغرض الذى ذكرنا الا انهم لقبوه بانه لا ينفارق حكم اصله ونحن نقول  
 بالغرض لانه ايتى فى وجه الدفع بما قالوا اذ ليس فيه بيان ان عدم مفارقتها فى الحكم المطلوب  
 من التعليل اوفى ورود النقض عليهما فكان بمنزلة الجملة وفيما قلنا بيان تسويتها فى الغرض وهو

وهذا معنى قول مشايخنا فى  
 الدفع انه لا ينفارق الاصل لكن  
 ما قلناه ايتى فى وجود الدفع  
 واذا قامت المعارضة كان  
 السبيل فيه الترجيح وهذا



الحكم المطلوب من التعليل مع ورود النقض فكان بمنزلة المفسر فلهذا اخترنا هذه العبارة • قال القاضي الامام رحمه الله وبهذه الوجوه الاربعة من الدفع تبين الفقه فانه اسم لضرب معنى ينال بالتأمل والاستنباط فالدفع على طرق الفقه هو ان يحكون بوجوده لا ينال الا بضرب تأمل فاما الدفع بالفاظ ظاهرة فما يقع بها الاحتراز عن النقوض بمجرد السماع فلا يكون فقها • قال وقد زاد مشايخنا من المحاب الطرد في هذه الملل المؤثرة فملوا لمسح الرأس انه مسح بالماء فاشبه مسح الحث احترازا عن الاستحباب بلفظ ظاهر وعملوا لهدم السائل بانه نجس خارج الى موضع يلحقه حكم التطهير في نفسه احترازا عن غير السائل بلفظ ظاهر وعملوا لا يجاب الملك في المنصوب بالنصب عند اداء الضمان بانه سبب اوجب ملك البدل فيوجب ملك البدل المقابل للملك احترازا عن المدبر وانه سبب سماعا ولو ذكرنا لوقوع الغنية عنه بما دونه والله اعلم ( قوله ) واذا قامت المعارضة • ولما فرغ عن بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اى تحققت بان لم تندفع بطريق من الطرق السلوكية في دفع الملل من الممانعة والقلب ونحوهما كان السيل فيه اى في دفع المعارضة الترجيح فان اسوأ احوال الحبيب ان يساويه السائل في الدرجة باقامة دليل يوجب خلاف ما انتضاء دليل الحبيب فوجب دفعه بيان الترجيح اذا لم يندفع بطريق آخر • فان لم ينأت للمعجب الترجيح صار منقطعا • وان رجح الحبيب علته فللسائل ان يمارض ترجمحه بترجيح علته كما كان له ان يمارض علته بهاته فان لم يمكنه ترجيح علته لزمه ما ادعاه الحبيب لان العمل بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العامة على ما سنينه والله اعلم

( باب الترجيح )

اعلم ان العلماء اختلفوا في جواز التمسك بالترجيح عند التعارض ووجوب العمل بالراجح فقال بعضهم الواجب عند التعارض التوقف او التخير دون الترجيح لقوله تعالى فاعتزوا بها اولى الابصار فقد امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم بالظاهر • ولان الامارات الغلبة لا تزيد على اليينات والترجيح غير معتبر في اليينات حتى لم ترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين فكذا في الامارات • وذهب الجمهور الى صحة الترجيح ووجوب العمل بالراجح متمسكين في ذلك باجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة الغلبة على البعض اذا اقتزن به ما يقوى به على معارضة فانهم قدموا خبر عائشة رضى الله عنها في التفاه الختائين على خبر من روى ان لآماء الامن الماء وقدموا ايضا من روت ازواجه انه عليه السلام كان يصبح جنباً وهو سائم على ما روى ابو هريرة عن الفضل بن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم من اصبح جنباً فلا يصح له • وقوى على خبر ابي بكر رضى الله عنهما فلم يحلفه وحلف غيره • وقوى ابو بكر رضى الله عنه خبر المتيرة في ميراث الحدة لما روى منه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداد • ولان العقلاء يوجبون العمل بالراجح بمقولهم في الحوادث والاصل تنزيل الامور الشرعية على

وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى الاتفاق ولهذا قال عليه السلام مارأه المسلمون خنا فهو عند الله حسن • والجواب عن تمسكهم بالآية ان مقتضاها وجوب النظر وليس فيها ما ينال في القول بوجوب العمل بالراجح وعن احتجاجهم بالسنة منع كون المرجوح ظاهرا لان الظاهر هو ما ترجح احد طريقه على الآخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك • وعن تعليلهم بمسئلة الشهادة ماسباتى • واعلم ايضا ان الترجيح انما يقع بين المقتولين لان القتلون تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك في معلومين اذ ليس ببعض العلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التأمل ولذلك قلنا اذا تعارض نصان قاطعان فلا سيل الى الترجيح بل التأخر هو النسخ ان عرف التاريخ والاوجب المصير الى دليل آخر او التوقف • ولا في معلوم ومقتون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فثبت ان عمل الترجيح الدلائل الظنية فبعد ذلك الكلام في ترجيح الاقضية على الاوجه التي ذكرها الشيخ في الكتاب ( قوله ) في تفسير الترجيح ومعناه لغة وشريعة يحتمل ان يكون من اللب والنشر المستقيم اى في تفسير الترجيح لغة ومعناه شريعة • ويجوز ان يكون من اللب والنشر المشوش اى في تفسير الترجيح شريعة ومعناه لغة • اما الاول وهو تفسير الترجيح لغة وشريعة والثاني في الوجوه التي يقع بها الترجيح اى الوجوه الصحيحة التي يقع بها الترجيح في الاقضية فاما وجوه الترجيح في الاخبار فقد مر الكلام فيها • فان الترجيح عبارة عن كذا فيه توسع لان ما ذكر معنى الرجحان لامعنى الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان ولهذا قال القاضي الامام الترجيح لغة اظهار الزيادة لاحد المتلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك ارجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته وطفئت كفة السنجات ميلا لا يبطل معنى الوزن • فصار الترجيح بناء على الممانعة فقوله بناء خبر صار وقائما خبر بعد خبر • او بناء مصدر بمعنى المفعول وقع موقع الحال وقائما خبر صار اى صار الترجيح على هذا التفسير الذي ذكرنا مبينا على الممانعة قائما بكذا لانه لما كان عبارة عن فضل احد المتلين لا بد من الممانعة وقيام التعارض ولما كان ذلك الفضل من حيث الوصف لا بد من ان يكون قائما اى ثابتا بوصف هو تابع اذا لاوصاف اتباع لذوات • ثم يحتمل ان يكون قوله فصار الترجيح الى آخره بيان المعنى الشرعى والاول بيان المعنى اللغوي • ويحتمل ان يكون هذا تحقيق المعنى اللغوي وقوله كذلك معنى الترجيح شرعا اشارة الى المعنى الشرعى • واصل ذلك اى اصل الترجيح بالتفسير الذي ذكرناه • رجحان الميزان اى هو مأخوذ منه فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم بها الممانعة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في المساواة كالدائق ونحوه مثل الحبة والشعيرة فان الدائق في مقابلة الشعيرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفر له الوزن في مقابلتها بل يهدر ويحمل كان لم يكن • اما الستة والسبعة الوا وبمعنى او اذا ضمت الى احدى العشرين يبنى اذا قولت عشرة بعشرة وضمت الى احدهما ستة اوسبعة او نحوها لا يسمى ذلك ترجيحاً لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة الشعيرة ولا يهدر

في تفسير الترجيح ومعناه لغة وشريعة والثاني في الوجوه التي تقع بها ترجيح والثالث بيان التحصن في تعارض وجوه الترجيح والرابع في الفساد من وجوه الترجيح اما الاول فان الترجيح عبارة عن فضل احد المتلين على الآخر وصفا فصار الترجيح بناء على الممانعة وقيام التعارض بين متلين يقوم بهما التعارض قائما بوصف هو تابع لا يقو به التعارض بل بعدم في مقابلة احد ركبي التعارض واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يتوى الكفتان بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شئ لا يقوم به التعارض ولا يقوم به الوزن لولا الاصل ففى ذلك رجحانا كالدائق ونحوه في العشرة فاما الستة والسبعة اذا ضمت الى احدى العشرين فلا الا يرى ان ضد الترجيح التطفيف وذلك يتقصد في الوزن والكيل بوصف لا يقوم به التعارض ولا يبنى اصل التعارض وذلك معنى الترجيح شرعا

( باب الترجيح )

قال الشيخ الامام الكلام في هذا الباب اربعة اضرب احدها



قال شمس الأئمة لا تسمى زيادة درهم على العشرة في أحد الجانبين رجحانا لأن المماثلة تقوم به أصلا وتسمى زيادة الحجة ونحوها رجحانا لأن المماثلة لا تقوم بها عادة \* ويجوز أن يكون مراد الشيخ من إحدى العشرتين حقيقة العشرة ومن الأخرى السجدة التي في مقابلتها (قوله) وكذلك معنى الترجيح شرعا أي وكما ينسأ معنى الترجيح لغة فهو في الشرع بذلك المعنى أيضا اذهب في الشرع عبارة عن اظهار قوة لأحد الدليلين المتعارضين لو اقررت عنه لا تكون حجة معارضة \* وهو معنى قول صاحب الميزان الترجيح أن يكون لأحد الدليلين زيادة قوة مع قيام التعارض ظاهرا \* وعبارة بعض الأصوليين أنه تقوية أحد الطرفين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر \* وفهم بعضهم بأنه عبارة عن افتراض أحد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يقوى على معارضة \* فقوله أحد الصالحين احتراز عما لا يكون أحدهما أو كلاهما صالحا للدلالة \* وقوله مع معارضتهما احتراز عن الصالحين اللذين لا تعارض بينهما إذا الترجيح التام يكون مع التعارض لا مع عدمه (قوله) ألا ترى أن يجوز لنا التوضيح لما ذكرنا الترجيح في الشرع كالترجيح في اللغة من حيث أن ما يقع به الترجيح يكون وصفا لا أصلا فأن قد جوزنا فضلا في الوزن في قضاء الدين بقوله عليه السلام لا وزن حين اشترى سراويل بدرهمين وزن وارحج فانما ماسر الانبياء هكذا وزن \* ولم يجعله أي ذلك الفضل حجة حتى منع من الجواز لأن الفضل الذي يحصل به الرجحان زيادة تقوية وصفا لا وزن ولا مقصودا بسببه \* فان كان ذلك الفضل أكثر مما يقع به الترجيح كالدرهم على العشرة \* وكان من قبيل ما يقع به التعارض بصفة التطفيف يعني بوزن قصد في مقابلة الآخر وان كان فيه صفة التطفيف \* صار ذلك الفضل حجة حتى كان باطلا لو لم يكن متميزا كحبة المشاع لأنه مما يقوم به المماثلة فانه يكون مقصودا بالوزن فلا بد من أن يجعل مقصودا في التماثل بسببه وليس ذلك إلا الهبة فان قضاء العشرة يكون مثلها عشرة فبين أن بالرجحان لا يفوت أصل المماثلة لأنه زيادة وصف بمنزلة زيادة وصف الجودة وما يكون مقصودا بالوزن يفوت به المماثلة ولا يكون ذلك من الرجحان في شيء (قوله) ولهذا قلنا أي ولما ذكرنا أن الترجيح لغة وشرعية انما يقع بوصف هو تابع لا بما هو أصل قلنا في ترجيح ترجيح المال أنه لا يقع بما يصلح حجة بانفراده لأنه لا يصلح تبعا وانما يقع الترجيح بوصف لا يصلح حجة بانفراده وهو قوة الأثر \* واعلم أن العلماء اختلفوا في الترجيح بكثرة الأدلة مثل أن يكون في أحد الجانبين حديث واحد أو قياس واحد وفي الآخر حديثان أو قياسان فذهب بعض أهل النظر من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه يصح الترجيح بها لأن الدليل الواحد لا يقاوم الأدلة واحدا من جهة فيسقطان بالتعارض فيبقى الدليل الآخر سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج به \* ولأن المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن إحدى الأمارتين المتعارضتين وقد حصلت قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل آخر مثله في إثبات الحكم فيترجح على الآخر \* ألا ترى أن العلة المترعة من أصول ترجيح على المترعة من أصل واحد لا تقوم بكثرة أصولها بالمثل المترعة من أصول وكلها يدل على حكم واحد تكون

أولى بالترجح من العلة الواحدة من المترعة من أصل واحد لتقويتها بكثرتها في أنفسها وكثرة أصلها أيضا \* وذهب عامة الأصوليين إلى أن الترجيح لا يقع بكثرة الأدلة لأن الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله إليه كما في المحسوسات وهذا لأن الوصف لا أقوام له بنفسه فلا يوجد الاتباع لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل المستند بنفسه فلا يكون تبعا لغيره بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيدقق الكل بالتعارض \* وهذا بخلاف العلة المترعة من أصول لأنها باعتبار شهادة الأصول بصحتها تقوت في نفسها فتترجح على الأخرى بتقويتها فاما العلل فلا تتقوى بكثرتها ولا بكثرة أصولها لأن كل أصل يشهد بصحة علة المترعة منه لا بصحة علة أصل آخر \* ولا نسلم أن قوة الظن تحصل بكثرة الأدلة فأنه لو اجتمع ألف قياس وعارض تلك الألفية خبر واحد من أخبار الأئمة كان ذلك الخبر راجحا لكل واحد من القياس واحد ولو كان للكثرة أثر في قوة الظن لترجحت الألفية المتكثرة بتعارضها على الحديث الواحد \* ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة المدد فان أحد المدعين لو أقام شاهدين والاخر أربعة لا يترجح شهادة الأربعة على شهادة الاثنين لأن شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا تصلح مرجحة للحجة وكذا لو أقام ثلثة لأن زيادة شاهد واحد من جنس ما يقوم به الحجة بطريق الأصالة كالذي يشهد به لال رمضان وحده وفي السماء غيم فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضي الأمر بالصوم فلا يقع به الترجيح \* ولو أقام أحدهما شاهدين مستورين والاخر شاهدين عدلين يترجح شهادة العدلين لظهور ما يؤكده معنى الصدق في شهادتهما فثبت أن الترجيح بكثرة الأدلة غير صحيح وان الترجيح انما يحصل بما يزيد قوة لما جعل حجة ويصير وصفه (قوله) ولهذا أي ولأن الترجيح لا يقع بما يصلح دليلا بانفراده قالوا ان القياس لا يترجح بقياس آخر لما قلنا بل يترجح بقوة الأثر فيه بناء كدما هو الركن في القياس \* ولا القياس بالنص لأن النص متى شهد لصحة القياس صارت العبرة للنص وسقط القياس في أن يضاف الحكم إليه في المنصوص نفسه على ما مر أن تعليل النص بعملة لا تعدى ساقط \* ولأن النص فوق القياس وقد بينا أن القياس لا يترجح بقياس آخر لأنه لا يصير تبعا له فبالنص أولى \* ولأن الكتاب ينص آخر يعني إذا وقعت المعارضة بين اثنين لا يترجح أحدهما بأية أخرى بل يترجح بقوة في النص بان يكون مفسرا أو محكما والذي يعارضه دونه بان كان مجعلا أو مأولا على ذكره في أول الكتاب \* حتى صار الحديث المشهور أولى من الغريب أي من الخبر الذي دونه من أخبار الأئمة لأن الحجة هي الخبر المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم والاشتهار يوجب قوة ثبوت في النقل الذي به يثبت الخبر عن النبي عليه السلام ويصير حجة ويصير وصفا للخبر لانا نقول خبر مشهور ومتواتر وشاذ \* وبهذا خرج الجواب عما يقال كان ينبغي أن يترجح الخبر بكثرة الرواة حتى لو كان خبر راو واحد ولمعارضه راويان أو رواة يترجح على الأول إذ ليس في الاشتهار الاكثر الرواة وقد انكر الشيخ ذلك في باب المعارضة لأن بكثرة الرواة إذا لم يبالغوا حد التواتر أو الشهرة لا يحدث وصف في الخبر يتقوى به بل هو في خبر الواحد كما كان فاما إذا بالغ حد التواتر أو الشهرة فقد

ولهذا قالوا ان القياس لا يترجح بقياس آخر ولا الحديث بحديث آخر ولا القياس بالنص ولأن الكتاب ينص آخر وانما يترجح النص بقوة فيه على ما مر ذكره حتى صار الحديث المشهور أولى من الغريب لأن الشهرة توجب قوة في اتصاله بالرسول عليه السلام

الأيرى أنا جوزنا فضلا في الوزن في قضاء الدين قال النبي عليه السلام لا وزن وارحج ولم يجعله حجة فان كان ذلك أكثر مما يقع به الترجيح وكان من قبيل ما يقع التعارض بصفة التطفيف وكان باطلا ولهذا قلنا ان الترجيح لا يقع بما يصلح أن يكون حجة بانفراده وانما يقع بوصف لا يصلح لإثبات الحكم بانفراده كرجل أقام شاهدين على عين وأقام آخر أربعة لا يترجح لأن ذلك علة انضم إلى مثاتها فلم يصلح وصفا وانما يقع الترجيح بوصف يؤكد معنى الركن ولذلك لم يقع الترجيح بناء على الشاهدين لأنه لا يزيد الحجة قوة ولا الصدق توكيدا



حدث فيه وصف قوي به حيث يقال خبر مشهور ومتواتر فبغير هذه الكثرة في الترجيح دون الاولى \* وقيل عن بعض مشايخنا ان احد الصين المتبارزين وان كان لا يرجح ينص آخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه ويتابعه فيصلح مرجعا \* وذكر شمس الائمة رحمه الله ان احد الخبرين لا يترجح بالقياس وينبغي ان يكون هذا اصح لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه حالة الانفراد وان لم يبق حجة مع النص كالشاهد الثالث لا يصلح مرجعا لاحدى اليثنين لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصل وان لم يكن حجة في هذا الموضع \* وكذلك اى وكما لا يترجح احد الدليلين بدليل آخر فبما ذكرنا من الامثلة لا يترجح صاحب الجراحات على صاحبه فيها اذا جرح رجل وجلا جراحة يبنى جراحة يقصد بها القتل وجرحه آخر جراحات كذلك ايضا حتى لو خدش احدهما وجرح الآخر فالضمان ان كان خطأ والقصاص ان كان عمدا على الجرح دون الحادث \* فأت منها اى من جميع الجراحات بان مات ولم يتدخل واحدة منها حتى لو جرحه احدهما واتدخل ثم جرحه الآخر \* او اتدخل جرح احدهما بعدما جرحه ثم مات قبل ان يتدخل جرح الآخر كان الدية او القصاص على من لم يتدخل جرحه دون الآخر \* وذلك خطأ انما قيد به مع انه لو كان عمدا لا يترجح صاحب الجراحات على الآخر بل يجب القصاص عليهما ايضا لبيان ان صاحب الجراحات وان لم يترجح يساوى صاحب الجراحة الواحدة في وجوب الدية ولا يمتد عدد الجراحات مع امكان اعتباره بقسمة الدية عليه \* وبيانه انه لو جرح احدهما جراحة واحدة والآخر تسع جراحات فلو قيل بالترجيح لكان الدية في الخطاء والقصاص في العمد على صاحب التسع دون الآخر \* ولما سقط الترجيح كان اعتبار عدد الجراحات تمكينا في الخطاء بقسمة الدية عليه وإيجاب عشرها على صاحب الجراحة الواحدة وتسعة عشرها على الآخر ومع ذلك لم يمتد بل اعتبر عدد الجاني لا عدد الجنائيات وفي العمد بعد سقوط الترجيح لا يمكن اعتبار عدد الجنائيات بعدم تجزؤ القصاص فوضع المسئلة في الخطاء ليدل ان بعد سقوط الترجيح المصير الى عدد الجاني لا الى عدد الجنائيات \* وانما وجب المصير الى عدد الجاني دون عدد الجنائيات لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة وقد لا يموت من جراحات كثيرة فلا يمتد العدد في الجراحات ويستبر الجراحات الحاصلة من الواحد بمنزلة جراحة واحدة الا ترى انه لو انفرد صاحب الجراحات لم تكن عليه الدية واحدة ولو انفرد صاحب الجراحة الواحدة كان عليه دية كاملة فترقسا انما لم يمتد عدد الجنائيات \* حتى يجعل وحده قاتلا انما ذكر هذا ليعلم ان الترجيح في جملة قاتلا وجده واجدار جنابة الآخر لافي اعتبار عدد جنائياته مع اعتبار جنابة الآخر \* لان كل جراحة يبنى من جراحات صاحب الجنائيات المتعددة يصلح بمعارضة لجراحة صاحب الواحدة فلم يصلح وصفا لجنابة اخرى فلا يقع بها الترجيح \* ولو قطع احدهما يد ثم جرح الآخر وقتنه فالقاتل هو الذي جرحه دون الآخر صاحب زيادة قوة فيما هو عليه التفضل من فعله وهو انه لا يتوهم بمساو

وصكذلك اذا جرح رجل رجلا جراحة وجرحه آخر جراحات فأت منها وذلك خطأ ان الدية يجب نصين ولا يترجح صاحب الجراحات حتى يجعل وحده قاتلا لان كل جراحة تصلح علة معارضة فلم تصلح وصفا يقع به الترجيح

حياء بدفعه بخلاف الآخر ( قوله ) وكذلك قلنا اي وكافنا بمساواة صاحب الجراحات المتعددة صاحب الجراحة الواحدة قلنا بمساواة صاحب القليل صاحب الكثير في استحقاق الشقص الشايع المبيع في الشفعة \* والشقص الجزء من الشيء والنصيب \* وانما وضع المسئلة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك حتى من كان جواره من جانبين لا يترجح على من كان جواره من جانب واحد ليمكنه بيان قول الشافعي رحمه الله بقوله وقد وافقنا الشافعي في هذا \* وصورته دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وثلثا سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الاخران الشفعة لم يترجح صاحب الثلث على الاخر في استحقاق الشفعة حتى لم يكن له ان ياخذ جميع المبيع بالاتفاق لكن كان لكل واحد منهما استحقاق الشفعة عند نصيبه عند الشافعي فيقتضى بالشقص المبيع بينهما اثلاثا بقدر ملكهما وان كان البايع صاحب الثلث قضى به بين البايعين ارباعا \* وان كان صاحب السدس قضى به بين الاخرين اخماسا \* وعندنا يقتضى بالمبيع بين البايعين ايضا فابكل حال \* وقوله لان كل جزء الى آخره دليل على المفهوم من هذا التقرير لاعلى المأخوذ وهو المساواة يبنى قلنا انهما سواه في استحقاق الشقص ولا رجحان له حب الكثير على صاحب القليل \* لان كل جزء من اجزاء السهم يساوي سهم الذي في يد صاحب الاكثر علة تامة لاستحقاق جملة المبيع بالشفعة \* فقامت المعارضة لصاحب الكثير مع صاحب القليل بكل جزء مما في يده وان قل \* فلم يصلح شيء من السهم الذي في يده وصدا ففر ذلك الشيء وهو باقى السهم فلا يقع به الترجيح اذ لم يوجد في جانب صاحب الكثير الاكثر العلة وهي غير سالحة للترجيح \* وقوله قد وافقنا الشافعي على هذا اشارة الى المفهوم ايضا اى وافقنا على عدم الترجيح حيث لم يقل باستحقاق صاحب الكثير كل المبيع ايضا ولو رجع صاحب الكثير لحكم باستحقاقه الجميع وبجرمان صاحبه \* ولكنه جعل حق الشفعة من مرافق الملك اى من منافعه وثمراته كالقمر والولد التولدين من الاشجار والحيوانات المشتركة فجعله اى حق الشفعة منقسما على قدر الملك \* وكان هذا اى ما ذهب اليه الشافعي غلطا بان جعل حكم العلة وهو استحقاق الشفعة متولدا من العلة وهي ملك الشفعين ما يشفع به ومنقسما على اجزائها وكلاهما غير مستقيم لان الحكم يثبت بالعلة لا بطريق التولد بل بإيجاد الله تعالى اياه مقارنا للعلة وكذا الحكم لا ينقسم على اجزاء العلة لاستلزامه صيرورة كل جزء من العلة علة لكل جزء من الحكم والشرع جعل جميعها علة لجميع الحكم لا غير فالقول بالانقسام كان نصبا للشرع بالرأى وذلك فاسد \* بل الشفعين ياخذ الجميع باعتبار ان ملكة القديم جملة احق من الدخيل لامن حيث ان المأخوذ صار حقا للملك شرعا واذا لم يصير المأخوذ من مرافق ملكه لم يتوزع عليه \* ولئن كان مرقسا فهو مرفق من حيث ان الاصل علة ونسبوت حق المالك للمبيع حكم له ثم الملك يثبت له من الثمن الذي يملكه فكان مرفقسا من حكم العلة لامن العلة فلم يؤثر فيه زيادة العلة بخلاف التمرة لانها تتولد من الشجر فثلث الشجر لا يولد الا ثلث التمرة والعلة بدل المنفعة فثلث المنفعة لا يكون له الا ثلث البدل ( قوله ) واجمع الفقهاء في ابني عم احدهما زوج المرأة

وكذلك قلنا نحن في الشفيعين في الشقص الشايع المبيع بهمين متساويين انهما سواه في استحقاقه لان كل جزء من اجزاء السهم علة سالحة لاستحقاق الجملة فقامت المعارضة بكل جزء وان قل فلم يصلح شيء منه وصدا ففره فقد وافقنا الشافعي على هذا لانه لم يرجح صاحب الكثير ايضا لكنه جعل الشفعة من مرافق الملك كالقمر والولد فجعله منقسما على هذا منه وكان هذا منه غلطا بان جعل حكم العلة متولدا من العلة ومنقسما على اجزائها واجمع الفقهاء في ابني عم احدهما زوج المرأة ان التعصيب لا يترجح بالزوجة بل يقتصر كل واحد علة بافراده



يعني ماتت امرأة وترك ابني عم احدها زوجها وصورة ظاهرة ان التعصيب الذي في الزوج لا يترجح بالزوجية بل يعتبر كل واحد من التعصيب والزوجية علة للاستحقاق بانفراد بمنزلة مالوكا في شخصين فيستحق النصف بالزوجية والباقي بينهما بالتعصيب وتصح من اربعة ثلثة للزوج وسهم للآخر وقال عامة الصحابة في ابني عم احدها اخ لام وصورة المسئلة اخوان زيد وعمرو ولكل واحد منهما ابن فمات زيد وتزوج امرأته التي هي ام ابنه عمرو فولدت له ابنا فهذا الابن والابن الذي كان لعمرو من غير هذه المرأة ابنا عم لابن زيد احدهما اخوه لام ومات هذا الابن وترك ابني عمهذين لا غير كان لاني هو اخوه لام السدس بالفرضية والباقي بينهما بالمصوبة ويصح من اثني عشر سهما سبعة اسهم للاخ وخسة للاخر وهو مذهب علي وزيد وعامة الصحابة رضي الله عنهم وقال ابن مسعود رضي الله عنه ان مال كله لابن الم الذي هو اخ لام وهو احدي الروايتين عن عمر رضي الله عنه لانه اجتمع للبعث عصبان استوتا في قرابة الاب وتفردت احديهما بقرابة الام فتترجح على الاخرى كاخوين لاب احدهما لام وهذا لان العلة يترجح بزيادة من جنسها اذا كانت الزيادة لاتصلح علة بنفسها لو انفردت كباينا والزيادة ههنا وهي الاخوة لام من جنس العمومة لانها قرابة كالعومة ولو انفردت لم يصلح علة للتعصيب فتصلح مرجحة لقرابة المصوبة كفي الاخوين لاب احدهما لام بخلاف ابني عم احدهما زوج حيث لم يترجح احدهما بالزوجية لان الزوجية ليست من جنس القرابة والعلة انما تترجح بالزيادة من جنسها لان خلاف جنسها وجه قول العامة انه اجتمع في ابن العم الذي هو اخ سيدان للميراث الاخوة والعمومة فيستحق بكل واحد منهما ولا يميز احدهما تبعا للآخر كالأول وجدا في شخصين وهذا لان الترحيح انما يقع بما يصلح علة بانفراده فاما ما يصلح علة بانفراده فلا يقع به الترحيح كما في الجراحات والشهادات وههنا الاخوة بانفراده علة صالحة للاستحقاق لاتصلح وصفا للعمومة لانها ليست من جنس العمومة وهي اقرب من العمومة فان استحقاق العم وابن العم بهما استحقاق الاخ فلا تصلح مرجحة للعمومة بل تعتبر علة بانفرادهما كالزوجية في المسئلة الاولى بخلاف الاخوين لاب احدهما لام حيث يرجح احدهما بقرابة الام لان السبب واحد وهو الاخوة والاخوة لام في معنى زيادة وصف في الاخوة لاب الاخرى ان الاخ لا يترجح او انفرد لم يكن قرابة الام فيه سببا لاستحقاق حتى لم يستحق بالفرضية شيئا وانما يستحق بالمصوبة لا غير واذا لم يصلح علة والمنزل واحد وهو الاخوة صلحت مرجحة ولا يلزم عليه الاخوان لام احدهما لاب حيث لا يترجح الاخ الذي لاب وام على الاخ الذي لام بل يرث الذي لام ما يرض والاخر بالمصوبة مع ان المنزل واحد وهو قرابة الاخوة لان ذلك امتنع لمينين احدهما ارقابة الاب اقوى من قرابة الام فلا تصلح تبعا لقرابة الام بوجه وانما ان استحقاق الاخ لام بالفرض واستحقاق الآخر بالمصوبة فلم يكن بينهما مزاحة لاختلاف الحكم فلم يحتج الى الترحيح وما يجري مجراه اي يجري المذكور وهو

وقال عامة الصحابة رضي الله عنهم في ابني عم احدهما اخ لام ان السدس له بالاخوة والباقي بينهما بالتعصيب خلافا لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه ولم يجملوا الاخوة مرجحة لما كانت علة بانفرادهما لاتصلح وصفا لانها اقرب من العمومة بخلاف الاخوة لام فانها جمات وصفا للاخوة لاب لان هذه الجهة تابعة للمنزل واحد وانما يجب طلب الرجحان من قبل الاوصاف مثل العدالة في الشاهد وما يجري مجراه

العدالة مثل فقه الراوي وحسن ضبطه واقفانه ومثل التأثير في القياس ( قوله ) واما الثاني وهو الوجوه التي يهاجع الترحيح على وجه الصحة فاربعة احدها الترحيح بقوة الاثر يعني اذا كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تأثيرا من الآخر كان راجحا عليه وسقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا يثنى الترحيح والثاني بقوة ثباته اي ثبات الوصف المؤثر على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم بالحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر لحكمه والثالث بكثرة اصوله اي اصول احد القياسين او اصول الوصف والرابع الترحيح بالعدم اي عدم الحكم عند عدمه اي عدم الوصف وهو العكس الذي مر بيانه اما الاول اي صحة الوجه الاول فلان الاثر معنى الحجة يعني المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فهما قوى اي كان اقوى كان الاحتجاج به اولى لفصل وصف في الحجة اي لزيادة اثر وكان في الوصف الذي هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة اقياس فان القياس وان كان مؤثرا ترجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه وهو اي القياس في ترجحه بقوة الاثر مثل الخبر في ترجحه بقوة الاتصال او ترجيح القياس بقوة الاثر مثل ترجيح الخبر فانه لما صار حجة بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم ازداد اي الخبر قوة بما يزيد قوة في ذلك المعنى وهو الاتصال بضبط الراوي الباء متعلقة بزيد وسلامته اي سلامة الخبر عن الانقطاع باتصال الاسناد على ما مر ذكره في بيان اقسام السنة ( قوله ) وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود جواب عما يقال ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كفسار الوصف حجة بالاثر والخبر بالاتصال ثم الشهادة لاتترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد اصل العدالة في الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها في الجانب الآخر فكذلك القياس بعدما ظهر تأثيرهما يثنى ان لا يترجح احدهما بقوة الاثر فقال وليس كذلك اي كاذكرنا من قوة الاثر وقوة الاتصال فضل عدالة بعض الشهود لانه اي الفضل او العدالة على تأويل المذكور ليس بذى حد يمكن معرفة ترجح البعض بزيادة قوة فيه عند الرجوع الى حده ولا متوع اي ليس بذى انواع متفاوتة بعضها فوق بعض ليظهر لبعضها قوة عند المقابلة ببعض بل هو اي العدالة هي التقوى والاقرار عن ارتكاب ما يعتقد الحرة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقة متمذر لانه امر باطن فربما كان الذي يظن انه اعدل ادنى درجة في التقوى من الذي يظن انه دونه فيها بخلاف تأثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكاره وذلك لان تأثير العلة انما يثبت بأدلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض يمكن العمل بها على ان لا نسلم ان الشهادة صارت حجة بالعدالة بل بالولاية التابعة بالحرية والناس كلهم سواء في اصل الولاية التابعة باصل الحرية وانما شرطت العدالة لظهور جانب الصدق فاذا ظهر الصدق باصل العدالة وجب على القاضي القضاء ولا يأنف الى زيادة قوة في العدالة من احد الجانبين فاما القياس فصار حجة

واما لقسم الثاني فعلى اربعة اوجه الترحيح بقوة الاثر والترحيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به والترحيح بكثرة اصوله والترحيح بالعدم عند عدمه اما الاول فلان الاثر معنى الحجة فهما قوى كان اولى لفضل وصف في الحجة على مثال الاستحسان في معارضة اقياس وهو كالحبر لما صار حجة بالاتصال ازداد قوة بما يزيد قوة في ذلك المعنى بضبط الراوي واقفانه وسلامته عن الانقطاع على ما مر ذكره وليس كذلك فضل عدالة بعض الشهود على عدالة بعض لانه ليس بذى حد ولا متوع بل هو التقوى ولاوقوف على حدوده



الابائاتير والتفاوت فيه ثابت على ما بينا هـ مثاله اى مثال الترجيح بقوة الاثر هـ ما قلنا في طول الحرية اى الفناء والقدرة على تزوج الحرية هـ وفي المغرب الطول الفضل قال لفلان على فلان طول اى زيادة وفضل وعن الشعبي اذا وجد الطول الى الحرية بطل نكاح الامة فمداه بالى واما قولهم طول الحرية فمتنع فيه هـ انه لا يمنع الحر من نكاح الامة حتى لو كان مالكها لحر الحرية فزواج الامة جاز عندنا هـ وقيد بالحر لانه لا يمنع العبد بالاتفاق هـ وقال الشافعى رحمه الله يمنع يعنى لم يجزله نكاح الامة مع طول الحرية المتضمنة او الكتابية لانه يرق ماله بنكاح الامة اذ الولد يتبع الام في الرق والحرية هـ على غلبة اى حل كونه مستقيا عن الرقاق جزؤه بقدرته على نكاح الحرية هـ وذلك اى استرقاق الجزء مع الاستثناء عنه حرام على كل حر لانه كالاهلاك حكما اذ الرق في الاصل عقوبة الكفر الذى موجب القتل ولهذا كان الامام الحيار في الكافر المقتول بين القتل والارقاق ولانه استدلال الجزء وكان حراما بالضرورة وهى خوف الوقوع في الزنا المشار اليه في قوله تعالى ذلك لمن خفى العنت منكم هـ وذلك لان طريق اقتضاء الشهوة في الاصل النكاح لاغير وهذا الشهوة مركبة في الطباع فتى انتهى وهو عاجز لم يؤمن الوقوع في الزنا فاصبح له حال العدم نكاح الامة لدفع الضرورة والضرورة ترتفع باصابة الطول فيرفع الاباحة كحل الميتة هـ وفي قوله على حر احترز عن العبد فانه لا يحرم عليه ارقق جزؤه بنكاح الامة مع قدرته على نكاح الحرية لانه رقيق حقيق فلا يكون في نكاحه لئلا يرق جزؤه الحر لكان امتناعا من تحصيل صفة الحرية للجزء وذلك لا يحرم عليه هـ وهذا وصف بين الاثر وهو ما بينا ان الارقاق كالاهلاك الى آخره ولا يلزم عليه ما اذا تزوج حره على امة حيث يبقى نكاح الامة محبجا مع ان فيه ارقاق الولد ايضا مع الغيبة لانا اقمنا السبب وهو المقدم مقام حقيقة الارقاق في الحرمة بالضرورة فيكون اذا للبقاء على السبب حكم البقاء على رقبته والارقاق ايتداء حرام لانه عقوبة الكفر لا البقاء عليه فانه يبقى بعد الاسلام والتوبة هـ ولا يلزم ايضا اباحة العزل مع ان فيه اعدام الولد اصلا لان في العزل تضيق المساء والامتناع من تحصيل الولد وكان دون التسيب لاهلاك الولد الموجود هـ ولا يلزم ايضا ما اذا كان الزوج محبوبا او غيبا او كانت الامة المنكوحة محبوزا او غيبا او صغيرة حيث لا يسباح النكاح ولم يكن فيه ارقاق الولد لان الارقاق امر يحصل بالمعاقب من ماله وذلك امر باطن لا يوقف عليه فقيم نكاح الامة مقام الارقاق كما قيم النكاح مقام الوطى والعاقب في اثبات حرمة المصاهرة وسبوت السبب هـ قلنا انه اى نكاح الامة مع طول الحرية جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن المولى فيملكه الحر هـ كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا قوى الاثر اى هذا القياس اقوى اثر من القياس الاول لان الحرية من صفات الكمال فان الاذى يصير بها اهلا للولايات وتملك الاشياء واستحقاق الكرامات الموضوعات للبشر فكان تأثيرها في الاطلاق وفتح باب النكاح الذى هو من النعم لافى المنع والحجر هـ والرق من اسباب تنصيف الحل فان العبد لا يملك الانكاح امرا تين نقصان حاله بالرق والحرمانك نكاح اربع بشرف الحرية فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل في اعتبار الشروط

مثاله ما قلنا في طول الحرية انه لا يمنع الحر من نكاح الامة وقال الشافعى رحمه الله يمنع لانه يرق ماله على غيبة وذلك حرام على كل حر كاندى نحوه حره وهذا وصف بين الاثر وقلنا انه جائز لانه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهر ا يصلح للحر والامة جميعا وقال تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة

لا تهما مختلفان في اصل الحل لافى الشروط هـ الا ترى ان العبد في الثنتين مثل الحر في الاربع في اشتراط الشهود ووجوب المهر والحلو عن عدة النير والولى على اصل الخصم فلو كان عدم الطول شرطا لجواز نكاح الامة في حق الحر لكان شرطا في حق العبد ايضا لانه لا أثر للرق في اسقاط الشروط وتنصيفها هـ وكيف يجوز ان يتبع الحل الذى يثبت بطريق الكرامة بالرق الذى هو من اوصاف النقصان ويتضيق بالحرية التى هى من اوصاف الكمال واسباب الكرامات فيحل للعبد تزوج الامة مع طول الحرية وتزوج الامة على امة وعلى حرة ولا يحل شئ منها المحرور هذا عكس المقول ونقض الاصول هـ وهذا اى ما بينا ان الحرية من صفات الكمال الى آخره هـ اى ظهرت قوته في نفسه بالنظر الى الاصل هـ وازداد قوة ووضوحا بالتأمل في احوال البشر فان مائت بطريق الكرامة في حق البشر ازداد بزيادة الشرف حتى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كان اشرف الناس ابيع له نكاح نزع نبوة او ما لا يتأذى على ما روت عائشة رضى الله عنها ما قبض رسول الله حتى ابيع له من النساء ماشاء فثبت ان زيادة الكرامة توجب زيادة الحل فلا يجوز القول بزيادة حل العبد مع نقصان حاله على الحر هـ فان قيل نحن اسلم ان تأثير الرق في المنع وتأثير الحرية في الاطلاق ولكن ما لم يؤد الى الارقاق فاذا ادى حرم كرامة له لا بخسائه كما حرمت المجوسية على المسلم دون الكافر هـ قلنا نحن لانسلم انه ارقاق ولئن سلمنا انه ارقاق فلا نسلم ان الارقاق بهذا الطريق حرام للمسلمين هـ فاما ما ذكر الشافعى من الاثر وهو ان الارقاق اهلاك حكما فضعيف بحقيقة اى في نفسه لان ارقاق الحر دون التضيق لان الارقاق يفوت صفة الحرية لاسل الولد مع انه امر برجى زواله بالعق والتضييع يفوت اصل الولد على وجه لا يرجى وجوده ثم التضيق بالعزل باذن الحره وبشكاح الصبية والمجوز والعقيم مع انه اتلاف حقيقة جائز فالارقاق الذى هو اهلاك حكما كان اولى بالجواز هـ فان قيل في العزل امتناع من اكساب سبب الوجود لكن اذا اراد مباشرة سبب الوجود ينبغي ان يباشر على وجه لا يفضى الى الهلاك هـ قلنا في هذا التزوج امتناع ايضا من إيجاد صفة الحرية لا لولد لان الماء ليس بولد بل هو جاد لا يوصف بالرق ولا بالحرية الا بطريق التسع للاصل فاذا اخصل لم يقبل صفة الرق ولا صفة الحرية وانما يصير ولدا بعد الاختلاط بمائها فقبله حكم العدم لانه بمنزلة احد شرطى العلة ولا حكم ببعض العلة قبل وجود الباقي واذا اختلط ترجع ماؤها على مائه بحكم الحضانة فيتخاق الولد من الماءين رقيقا استبداه فلم يثبت له صفة الحرية اصلا فلم يكن هذا ارقاق الحر ومعنى العقوبة والاهلاك في ارقاق الحر هـ وضعيف باحواله اى باحوال الاثر فان نكاح الامة جائز لمن ملك سرية او ام ولد يستغنى به عن نكاح الامة وارقاق الجزء فانها اذا جاءت بولد يكون حرا الاصل وكذا لو كانت تحت امة ثم تزوج حره فان نكاحها لا يبطل وقد استغنى عن ارقاق الولد فان الرق صفة الولد فلا يحدث قبل وجوده وانما يوجد بالوطى فكان ينبغي ان يحرم الوطى واذا حرم الوطى يبطل النكاح ومع هذا لا يبطل واذا كان كذلك لم يكن وصف الارقاق مطردا في اثبات الحرمة في جميع الاحوال فنفسد الملة بضوات الاطراد الذى هو شرط صحتها هـ واما عدم

وهذا قوى الاثر لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تنصيف الحل فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل فلما ان ازداد اثر الرق ويتسع حله فلا وهذا اثر ظهرت قوته وازداد وضوحا بالتأمل في احوال البشر الا ترى انه حل لرسول الله عليه السلام التسع او الى ما لا يتأذى لفضله وشرفه فاما ما ذكر من الاثر فضعيف بحقيقة لان الارقاق دون التضيق وذلك جائز بالعزل باذن الحره فالارقاق اولى وضعيف باحواله فان نكاح الامة جائز لمن ملك سرية يستغنى بها عنه



جواز نكاح الامة على الحرة فليس باعتبار حرمة ارقاق الجزء كما ذكره الشافعي بل باعتبار نقصان حالها بالرق كاشيته \* واعلم ان ما ذكر الشيخ رحمه الله من جواز نكاح الامة لمن ملك سرية مذهبنا فاما عند الخصم فلا يجوز فقد ذكر في التهذيب وان كان في ملكه امة يحل له وطئها او كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له ان ينكح الامة لانه مستغن عن ارقاق ولده بتمامه فعلى هذا لا يصح الاحتجاج به على الخصم لانه احتجاج بالمختلف على المختلف وهو غير جائز \* والسرية الامة التي اتخذها مولاها للفراس وحصنها وطلب ولدها فعليه من السراى الجماع او فعولة من السرو والسيادة ( قوله ) ومن ذلك اى ومن الترجيح بقوة الاثر قول اصحاب الشافعي \* وكان ينبغي ان يقال ومن ذلك ما بينا في هذه المسئلة كذا لان ما بينا هو الذي ترجح بقوة الاثر دون قولهم الا ان الشيخ تسامح في العبارة فان بسياق الكلام يفهم ان مراده بيان مثال آخر ترجح فيه قولا بقوة الاثر فكان التقدير ومن الامثلة التي ترجح قولنا بقوة الاثر هذه المسئلة \* في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم ان يزوجها طول الحرة حتى حل نكاح الامة انما يجوز نكاح الامة المسلمة ولا يجوز نكاح الامة الكتابية \* لان الرق من الموانع يعني له تأثير في تحريم النكاح حتى لم يجز نكاح الامة على الحرة وكذلك الكفر في الجملة حتى لم يجز نكاح الكافر للمسلمة اصلا ولم يجز للمسلم تزوج كل كافرة فاذا اجتمعا تأيدا احدهما بالاخر والحق المجموع بالكفر الغليظ وهو كافر غير اهل الكتاب كالمجوسية والارتداد في المنع من النكاح \* ولان جواز نكاح الامة ضروري لما فيه من ارقاق الجزء على ما بينا والضرورة انقضت باحلال الامة المسلمة التي هي اظهر من الكافرة فلا حاجة الى احلال الكافرة كالضطر الى الطامس اذا وجد الميتة وذبيحة السلم وهو غائب لم يحل له الميتة لان الذبيحة اظهر وان كانت حراما بدون اذن المالك في غير حالة الضرورة فلما وقعت الغنية بالاظهر لم يحل الاخرى \* وقلنا نحن لا بأس به اى بنكاح الامة الكتابية عند عدم الطول ووجوده وان كان تركه اولى عند وجود الطول \* لانه الضمير راجع الى المفهوم اى لان دين اهل الكتاب دين يصح معه نكاح الحرة فيصح نكاح الامة كدين الاسلام \* وهو نكاح يملكه العبد فيملكه الحر فكل واحد من النكتهين في مقابلة احدهن نكته الخصم \* وقوله وهذا اثر ظهرت قوته بيان تأثير النكته الاولى فانه قد بين تأثير النكته الثانية في المسئلة المتقدمة \* وتقريره ان الرق لا يؤثر في تحريم اصل النكاح بل اثره في التنصيف فيما يقبله حتى كان طلاق الامة تثنين وعدتها حيفتين وقسمها على النصف من قسم الحرة وحدها العبد والامة في الزنا والقذف على النصف من جدار الحر \* وقوله فيما يقبله احتراز عن نحو حد السرية والعلقة الواحدة والحيفة الواحدة وما يتعلق بالعبادات فانها لا تقبل التنصيف فلم يؤثر الرق فيها \* وذلك اى التنصيف يختص بما يقبل العدد من الاحكام والتجزئة لان تنصيف الشيء بدون ان يكون ذا عدد وذا اجزاء لا يتصور والنكاح الذي ينتهي على الحل في جانب الرجل متعدد حيث يجوز له تزوج اربع من النسوة فيظهر التنصيف فيه بالرق فيحل له بعد نكاح امرأتين فاما نكاح المرأة في نفسه مقابلا بالرجال فليس يتمدد اذا انحل المرأة لرجلين بحال ليتصف بالرق

ومن ذلك قولهم في نكاح الامة الكتابية انه لا يجوز للمسلم ان يزوجها من الموانع وكذلك الكفر فاذا اجتمعا الحق بالكفر العاين ولان الضرورة انقضت باحلال الامة المسلمة وقلنا نحن لا بأس به لانه دين يصح معه نكاح الحرة فكذلك نكاح الامة كدين الاسلام وهو نكاح يملكه العبد السلم وهذا اثر ظهرت قوته لما قلنا ان اثر الرق في التنصيف فيما يقبله كاقبل في الطلاق والمدة والقسم والحدود وذلك يختص بما يقبل العدد من الاحكام ونكاح المرأة في نفسه مقابلا بالرجال ليس يتمدد فلا يحتمل التنصيف

الى رجل واحد فتم ذكر التنصيف من هذا الوجه \* لكنه اى نكاح المرأة ذوا احوال متعددة حال اجتماعها مع الضررة قد يكون متقدما على نكاح الضررة ومتأخرا عنه ومقارنا اياه فيقبل التنصيف بالرق باعتبار الاحوال فيصح نكاح الامة متقدما على نكاح الحرة ولم يصح متأخرا عنه قولا بالتنصيف فبق حالة المقارنة وهي لا تقبل التنصيف وقد اجتمع فيها معنى الحل والحرمة لان الحاقها بحالة التقدم اقتضى الحل والحاقها بحالة التأخر اقتضى الحرمة فيقال معنى الحرمة احتياطا كالطلاق الثلاث والاقراء لما اوجب الرق تنصيفها والطلاق المتوسطة والقرء المتوسطة لم يقبل التنصيف وقد اجتمع فيهما جهتا الثبوت والسقوط بالنظر الى طرفيهما رجحنا جانب الثبوت احتياطا \* او يقال لنكاح الامة حالتان حالة الافراد عن الحرة بالسبق وحالة الانضمام الى الحرة بالمقارنة او التأخر فتكون محله في احدهن الحاتين دون الاخرى \* فان قيل سلمنا ان رق الرجل يؤثر في تنقيص الحل لان الرق يؤثر في تنقيص مالكيته التي اعياها ينتهي الحل ولكن لا سلم ان رق المرأة يؤثر في تنقيص حلها لان حلها بناء على المملوكة والرق يزيد في مملوكتها فكيف يؤثر في تنقيص الحل المبني عليها \* والدليل عليه ان الرق يفتح عليها بابا من الحل كان مسدودا قبله فانها يحل بملك اليمين والنكاح جميعا وقبل الاسترقاق لم تكن تحل الا بملك النكاح فلتستحال ان يسد عليها بابا كان مفتوحا قبله واذا كان يثبت حل جديد فيها بالرق لا يجوز ان ينقص الحل الثابت فيها بالرق \* قلنا كان الحل في الرجل كرامة فكذلك في حق المرأة كرامة لان النكاح نعمة من الجانبين على ما عرف فلما كان حل الرجل ينقص برقه فكذلك حل الامة \* وقوله افتتح بسبب رقبها باب من الحل قلنا حل ملك اليمين بطريق العقوبة ولهذا لا تطالبه بالوطى ولا تستحق عليه شيئا فلا تستمتع بها كالاستمتاع بسائر الاموال ولما كان كذلك اثر الرق في فتحه فاما ملك النكاح وحله من الجانبين فقد ثبت كرامة فان الرق في الجانبين جميعا ولهذا ينقص قسم الامة وعدتها بالاتفاق وطلاقها عندنا \* واذا ثبت ان اثر الرق في التنصيف لا في تغيير اصل النكاح لا يتغير حكم النصف الباقي ويبقى على ما كان فيجوز نكاح الامة المسامة والكتابية متقدما على نكاح الحرة لا متاخرا او مقارنا عملا بالتنصيف كما يجوز نكاح الحرة المسامة والكتابية معا \* فهذا وصف اى الوصف الذي اعتمدنا عليه وهو ان دين الكتابية دين يصح معه نكاح الحرة فيصح نكاح الامة \* وصف قوى اثره لما بينا ان الحل الذي به تصير المرأة محلا للنكاح ولا يختلف بين اهل الكتاب كفى الحرة واصل هذا الحل لا يتغير بالرق فبقيت كالامة المسلمة وكالحرة في اصل التقدي \* ولذلك اى ولان اثر الرق في التنصيف لا غير \* اولان ما يملكه العبد من الانكحة يملكه الحر \* قلنا في الحر اذا تزوج امة على امة انه صحيح خلافا للشافعي كالعبد اذا فعله لان اثر الرق في التنصيف لا في ازالة الحل وثباته وقد كانت الاماء من المحلات فبقين على ما كن عليه قبل الرق \* وضمف اثر وصف الشافعي فانه جعل الرق اى رق المرأة من اسباب التحريم وليس كذلك بل هو من اسباب التنصيف كرق الرجل \* وقد جعل اى الشافعي الرق من اسباب فضل الحل حيث اباح للعبد مع نقصان

لكن ذوا احوال متعددة وهي التقدم والتأخر والمقارنة فصح متقدما ولم يصح متأخرا قولا بالتنصيف وبطل مقارنا لانه لا يحتمل التنصيف فغلب التحريم كالطلاق الثلاث والاقراء نه اصارت ينتهي بالرق لما قلنا فهو ذوا وصف قوى اثره ولذلك قلنا في الحر اذا نكح امة على امة انه صحيح كالعبد اذا فعله وضمف اثر وصفه لان الرق ليس من اسباب التحريم لكنه من اسباب التنصيف كرق الرجل لم يحرم على الرجل شيئا حل للحر لكنسه اثر في التنصيف وقد جعلت الرق من اسباب فضل الحل



حاله من ألا نكحة ما لم يبح للحر مع شرفه وفضله على العبد \* وهذا أي جعل الرق من اسباب فضل الحل عكس المعقول لأن الحل نعمة تستحق بالشرف والفضل والمقل يأتي أن يكون الحر الشريف انقص نعمة من العبد الخسيس \* ونقض الاصول وهي أن يكون الرق في التصيف لا غير \* وأن يكون الحر أوسع حالا من العبد أن يكون العبد أدنى درجة من الحر في استحقاق الكرامة وفيما ذهب إليه نقض هذه الاصول \* وقوله ودين الكتابي جواب عن قوله وكذلك الكفر يعني كما أن الرق ليس من اسباب التحريم دين الكتابي كذلك الا ترى أن النكاح يصح معه ابتداء وبقاء حتى جاز للمسلم تزوج الكتابية \* ويبقى النكاح بعدما أسلم زوج الكتابية حتى لو ابت عن الاسلام لا يفرق بينهما وإذا كان كذلك لا يوجب انقضاء الرق البيع تفاظا فيه وتحريم النكاح لعدم تأثيرهما في التحريم \* وأوكان كفر الكتابية يتفاظ بالرق في حكم النكاح لكان كذلك في ملك الميمن أيضا كالمجوسية \* وأثرها مختلف يعني أن أسلمنا أن الرق والكفر من الموانع لا يمكن الجمع بينهما أيضا ليصير بمنزلة علة ذات وصفين لأن منع الرق النكاح باعتبار نقصان الحال ومنع الكفر بقاء باعتبار خبث الاعتقاد فكان منع الكفر بطريقة غير طريقة منع الرق فلا يمكن أن يجعل الكل علة واحدة وبدون الاتحاد لا يثبت معنى التفاظ فكان اجتماعهما بمنزلة اجتماع عاتين في شخص واحد فلم يبق أحدهما بالآخر كما بنى عم أحدهما زوج أواخ لام \* قال القاضي الإمام في الاسرار أما اعتبار الحب ففساد لأن الحب بالكفر من طريق الشرع وبالرق لا يزداد حب الكفر فالرق ربما يكون اتقى واتقى من الحر فيكون أظهر شرعا لما سقط مترته عند الناس وماله أثر في تحريم الحل \* وقوله وغير مسلم جواب عن النكحة الثانية يعني لأن لم أنكح جواز نكاح الأمة بطريق الضرورة لما بينا أن الرقيق في النصف مثل الحر وكما أن نكاح الحر بطريق الإصالة في جميع الأحوال لا بطريق الضرورة فكذلك نكاح الأمة في النصف الباقي لها \* والدليل عليه أنه لو تزوج أمة ثم تزوج حرة لا يبطل نكاح الأمة وأوكان جواز نكاح الأمة ضروريا لم يبق بعدما زالت الضرورة بنكاح الحر كالمقدر التيمم على المأق خلال الصلوة أو قدر المضطر على الطعام الحلال في خلال أكل الميتة \* ولا يقال القدرة على الأصل لا يبطل حكم البذل بعد حصول المقصود وههنا لما جاز المقدر وتم فقد حصل المقصود \* لانا نقول نحن لأن لم حصول المقصود فإن النكاح عقد عمر وحصول المقصود عنه بانقضاء العمر قبل الانقضاء لا يتم المقصود \* لكنه في حكم الاستحباب يعني أنه في حكم الجواز ليس بضروري ولكنه في حكم الاستحباب ضروري مثل نكاح الحر الكتابية مع وجود المؤنة \* لما قلنا من سقوط حرمة الارفاق هذا تعليل لكونه غير ضروري يعني لا أسلم أنه ضروري لأن كونه ضروريا مبنى على ثبوت حرمة الارفاق وقد بينا أن حرمة الاوقات ساقطة فالتفتي كونه ضروريا لا ينافي دليله ( قوله ) ومثاله أيضا أي مثال آخر لترجيح بقوة الاثر ترجيح دليلنا في هذه المسئلة إذا أسلم أحد الزوجين في دار الاسلام ولا يمكن إبقاء النكاح بينهما إن أسلمت المرأة وبقي الزوج كافرا أو أسلم

وهذا عكس المعقول ونقض الاصول ودين الكتابي ليس من اسباب التحريم أيضا وأثرها مختلف أيضا فلا يصلح أن يجعلها علة واحدة وغير مسلم لأنه أن يكون نكاح الأمة في حكم الجواز ضروريا لكنه في حكم الاستحباب مثل نكاح الحر الكتابية لما قلنا من سقوط حرمة الارفاق

والمرأة وثمة أو مجوسية لا يقع الفرقة عندنا بنفس الاسلام بل يجب عرض الاسلام على الآخر فإن أسلم بقي النكاح وإن أبي فرق القاضي بينهما سواء كان بعد الدخول أو قبله \* وإذا ارتد أحد الزوجين والباقي بالله وقعت الفرقة بنفس الردة قبل الدخول وبعده وقال الشافعي رحمه الله أن لم تكن المرأة مدخولا بها وقعت الفرقة للحال في الفصيلين اعني في الاسلام والردة وإن كانت مدخولا بها تنوق الفرقة على انقضاء العدة في الفصيلين أيضا \* فبين بهذا أن المراد من قوله من اسباب الفرقة إلى آخره أن الاسلام من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة أن كانت المرأة من أهل وجوب العدة بأن كانت مدخولا بها وأن لم تكن كذلك فالفرقة واقعة بمجرد الاسلام وحصول الاختلاف \* والمراد بالعدة انقضاء ثلثة اطهار على ما عرف من أصله \* واحتج في ذلك بأن هذه فرقة وجبت بسبب طارئ غير منافي للنكاح بحكمه موجب حرمة الاستمتاع فوجب أن يتمحل في غير المدخول بها ويتأجل إلى انقضاء العدة في المدخول بها قياسا على الفرقة بطلاق \* وانما قلنا طارئ لأنها تجب لاختلاف الدينين وأنه طارئ \* وانما قلنا أنه غير منافي حكما بدليل أن النكاح باق مع الاختلاف إلى العرض والالباء عندكم وإلى انقضاء العدة عندي وكذلك مع ردهما جميعا أصلكم وما بنا في حكما لا يتصور معه البقاء كملك الميمن وحرمة الرضاع والمصاهرة \* وهذا معنى مؤثر لأن لكل هذا الاختلاف أثرا في إيجاب الفرقة بدليل أنه يمنع ابتداء النكاح فصحت إضافة الفرقة إليه وقلنا نحن أن الاسلام ليس من اسباب الفرقة لأنه من اسباب العصمة أي عصمة الحقوق وتأكد الاملاك بقوله عليه السلام فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم فلا يجوز أن يستحق به زوال الملك بحال \* والدليل عليه أن قرار النكاح توقف على اسلام الآخر حتى لو أسلم بقيا عليه وما يوجب الفرقة لا يجوز أن يتوقف قرار النكاح على وجوده فثبت أنه لا تأثير للاسلام في إيجاب الفرقة وبقاء الآخر على ما كان من الكفر ليس من اسباب التفريق أيضا بالاجماع فإن كفر ما كان موجودا وصح معه النكاح ابتداء وبقاء فلا يجوز أن يكون سببا للفرقة لأن ما لم يكن قاطعا لا يوجب قطعا ضرورة \* فإن قيل ان أسلم أن كفره لم يكن سببا مع كفر الآخر لبقاء الاتفاق فاما مع اسلامه فلا نسلم أنه ليس بسبب لأنه قد حدث امر مؤثر وهو اختلاف الدينين الا ترى أن كفره لم يكن مانعا ابتداء المقدر ومحرمنا لو طئ مع كفر الآخر والآن هو مانع ومحرم \* قلنا سيروته مانعا ومحرم ما يتبدل الحال لا تدل على سيروته قاطعا فإن كثيرا من الاشياء يمنع ولا يقطع والتزاع وقع في القطع فصار في حق القطع كان الحالة لم يتبدل \* الا ترى أن قيام العدة وعدم الشهود يمنعان ابتداء النكاح ولا يمنعان البقاء والاستثناء عن نكاح الأمة بنكاح الحر يمنع نكاحها ابتداء ولا يمنع البقاء إذا تزوج الحر بعد الأمة ولما يصلح الاسلام سببا للفرقة ولا كفره لباقي لم يصلح اختلاف الدين الناشئ منهما سببا لأنه ليس لكل واحد منهما أثر في الفرقة فإذا اجتمعا يكون كذلك أيضا ولو جعل الاختلاف سببا وجب إضافة الحكم إلى الاسلام الذي هو الوصف الأخير

ومثاله أيضا ما قال الشافعي في اسلام أحد الزوجين أنه من اسباب الفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه وكذلك الردة سوى بينهما وهذا وصف ضعيف الاثر لا يخفى على أحد وقلنا نحن أن الاسلام ليس من اسباب الفرقة لأنه من اسباب العصمة وبقاء الآخر على ما كان ليس من اسبابه أيضا بالاجماع فوجب إثبات الحكم مضافا إلى سبب جديد وهو وفوات أغراض النكاح مضافا إلى امتناع الآخر عن أداء الاسلام حتما للذي أسلم



منهما لان الكفر سابق عليه وكذا الاختلاف وجده وقد بينا انه لا يصلح سببا \* واذا  
 ظهر ان واحدا من هذه الاشياء لا يصلح سببا لاستحقاق الفرقة ولا بد من دفع ضرر  
 الظلم لان ما هو المقصود بالنكاح وهو الاستمتاع فأت شرعا وجب اثبات الحكم مضافا الى  
 سبب جديد \* وهو فوات اغراض النكاح من حل الوطء والمس والتقبيل \* مضافا  
 الى امتناع الآخر عن اداء الاسلام يعني فوات هذه الاغراض يتحقق بامتناع الآخر عن  
 اداء الاسلام لا بامتناع الاول لانه لو اسلم الثاني بقى النكاح باغراضه بالاجماع فوجب اصابة  
 استحقاق الغربة الى الامتناع الحامث لا الى الاسلام العاصم وكفر الباقي \* حقا لا ذى اسم  
 متعلق بقوله فوجب اثبات الحكم اى وجب اثبات استحقاق الفرقة رعاية لحق المسلم  
 فان المسلم ان كان هو الزوج وجب عليه ادرا والنفقة من غير ان يكون له فائدة الاستمتاع  
 وان كانت المرأة صارت كالمعلقة بفوات اغراض النكاح مع بقاءه والتعليق ظلم وتقويت  
 للاسكاف بالمعروف واذا كان كذلك صار مفوضا الى القاضي لانها فرقة لازالة الظلم والقاضي  
 قدولى لازالة الظلم عن الناس \* وهو اى فوات اغراض سبب للفرقة ظاهر الاثر فان  
 الاسباب تراعى لاحكامها فاذا خلت عنها وجب القول بالاعتناء كما في الصور المذكورة فان  
 وقوع الفرقة فيها بناء على فوات اغراض النكاح محال به على من كان فوات الاسكاف بالمعروف  
 من جهته اما في الجب والعنة فظاهر واما في الامان فالان الامتناع لما حرم بالتلاعن وفات  
 غرض النكاح بسبب فعل الزوج وهو الرمي بقيت المرأة معلقة مظلومة لا يصل اليها  
 حقها فوجب دفع الظلم عنها بالتفريق \* وكذا في الايلاء فان الزوج ظلمها بمنع  
 حقها في المدة فجوزى بزوال نعمة النكاح عند مضي المدة وعلى اصل الشافى صار الزوج  
 ظالما بعد مضي المدة بمنع حقها فوجب التفريق اذا اصر على الظلم \* ولا يلزم على ما ذكرنا  
 الحرمة بسبب الاحرام والعدة والحيف والنفس لان هذه حرمان لا بدوم بل هي بعرض  
 الزوال فلا يؤدي الى تقويت اعراض النكاح فلا يتحقق الظلم بخلاف ما نحن فيه (قوله) فاما الردة  
 فتنافية لانها من اسباب زوال العصمة يعني هي موجبة للفرقة على سبيل المناقاة لانها موضوع للفرقة  
 فثبتت بالحرمة بنفسها من غير توقف على انقضاء عدة ولا قضاء فاض كافي لمرور الرضا وحرمة المصاهرة  
 \* وذلك لانا وجدنا الردة قد ابطلت النكاح بالاجماع ولا تخلو من ان تكون مبطله وضما وبطريق المناقاة  
 ولا وجه الى الاول لان المبطل لشيء وضما لا يتصور وجوده غير مبطل له لانه موضع لابطاله فاذا لم يبطل  
 لا يكون موجودا كالمق للموضع لابطال الملك وازالة الرق لم يكن عتقا عند عدم الابتنال  
 والازالة وقد وجدنا الردة متحققة غير مبطله للنكاح فيما اذا ارتد ولم يكن له امرأة فقلنا انها  
 لم توضع لابطال ملك النكاح ولان الموضوع لابطال امر شرعى يكون مشروعا لابطاله  
 لاحالة الردة لانه مشروعة بوجه \* ولما ثبت انها ليست موضوعا لابطال ملك النكاح  
 وقد ابطلت النكاح علمنا انها انما تبطله بطريق المناقاة كالرضاع والمصاهرة فانها ليسا  
 بموضوعين لابطال النكاح لتحققهما في غير ملك النكاح ولكنهما منافيان للنكاح على معنى

وهو سبب ظاهر الاركان  
 الامان والا يلاء والجب  
 والعنة واما الردة فتنافية  
 لانها من اسباب زوال  
 العصمة

انهما سببا الجزؤية والبعضية والحرمة المبنية على الجزؤية منافية للنكاح فكذلك الردة تبديل  
 الدين وذلك توجب ابطال عصمة الشخص وعصمة املاكه فتوجب بطلان عصمة ملك النكاح  
 لان ملك النكاح دون نفسه وكذا الشخص يبطلان العصمة يلتحق بالوفاة والجمادات والميت  
 ليس باهل لملك النكاح بوجه واذا كان كذلك وجب ان يتعجل الفرقة على كل حال لان الشيء  
 لا يبقى مع ما ينافيه \* وذلك امرين اى كون الردة من اسباب زوال العصمة اى عليها  
 مبنى النكاح امر ظاهر لا خفا فيه اذ الردة تؤثر في ازالة عصمة النفس والمال بالاجماع \*  
 ولا يلزم اذا ارتد معاينى لا يقال لو كان بطلان النكاح بالردة للمنافاة لزم ان يبطل بارتدادها  
 بالطريق الاول لازدياد المتناسق كالموت اجتماع الرضا والنسب او المصاهرة \* لا نقول كان  
 القياس ان يكون ارتدادها مبطلا ايضا للمنافاة كما قال زفر رحمه الله الا ان تركناه باجماع الصحابة  
 رضى الله عنهم فان العرب ارتدوا في عهد ابى بكر رضى الله عنه فلما اجماعوا لم يأمرهم  
 بتجديد الانكحة ولم ينكر عليه احد من الصحابة رضى الله عنهم فحل بالاجماع \* وهذا  
 لان اصل في كل شيئ ظهرا ولم يعرف التاريخ بينهما ان يحكم الاكتمها وقعا مما كفى الفرق  
 والحرق وقد تحقق ارتداد العرب ولم يعرف التاريخ ان المرأة ارتدت او لا ام الرجل قبل  
 كالواقع مما فصارا جماعا من هذا الوجه \* ولان حال الاتفاق دون حال الاختلاف يعني  
 لو لم يكن الاجماع منعقد لا يدل منساقا ارتداد احدهما للنكاح على منافية ارتدادها اليه لان  
 حال اتفاقهما على الارتداد في اقتضاء الحرمة دون حال اختلافهما فيه لان في حال الاختلاف  
 ليس الكافر منهما بمعصوم في حق اسلم فلا تقطع العصمة بينهما بطل النكاح وهذا المعنى  
 في حال الاتفاق معدوم فلم يصلح التعدية اى تعدية حكم الاختلاف اليه اى الى الاتفاق  
 \* في تضاد حكمين اى مع تضاد حكمى الاتفاق والاختلاف فان الاتفاق يقتضى الحل وبقاء  
 النكاح والاختلاف يوجب الحرمة والفرقة \* وضف ارقوله يعني ضف ارقياس الشافى  
 واعتباره ارتداد احدهما بارتدادها جميعا في عدم منافاته النكاح \* وقوله لانا وجدنا دليل على  
 قوله فلم يصح التعدية اليه وقوله وضف ارقوله ان الردة كذا يعني لا يمكن اعتبار ارتدادها  
 بارتداد احدهما في اثبات المناقاة فيه ولا ادتداد احدهما بارتدادها في نفي المناقاة عنه لانا وجدنا  
 لاختلاف الدين تأثيرا في الحرمة فانه يمنع ابتداء النكاح بالاختلاف ويقطعه ايضا عنده كما بينا  
 ولاتفاق الدين تأثيرا في الحل حتى جاز نكاح مجوسين ولو اسلم احدهما لم يحز فثبت ان الاتفاق  
 ليس مثل الاختلاف فلا يمكن الحاق احدهما بالآخر ولا يلزم من منافاة احدهما منافاة الآخر ولان  
 عدم منافاة احدهما عدم منافاة الآخر وذكر شمس الانتم رحمه الله ولا يجوز ان يحمل امتناع صحة  
 النكاح بينهما ابتداء بمرردة عامة للمنع من بقاء النكاح لا بابتداء فساد اعتبار حالة البقاء بحالة الابتداء  
 وهذا لان البقاء لا يستدعى دليلا ببقائه وانما يستدعى الفائدة في البقاء وبمرددهما يتوهم منهما الرجوع  
 الى الاسلام وبه يظهر فائدة البقاء فاما الثبوت ابتداء فيستدعى الحل في الحل وذلك معدوم  
 بعد الردة وعند الردة احدهما لا يظهر في البقاء فائدة مع ما هما عليه من الاختلاف \* ومثاله

وذلك امرين ولا يلزم  
 اذا ارتد معا لانا اثبتنا  
 حكمه بنص آخر  
 وهو اجماع الصحابة رضى  
 الله عنهم والقياس ليس  
 بحاجة في معارضة الاجماع  
 ولان حال الاتفاق دون  
 حال الاختلاف فلم يصح  
 التعدية اليه في تضاد حكمين  
 وضف ارقوله ان الرد  
 غير منافية بدلالة ارتدادها  
 لانا وجدنا اختلاف الدين  
 يمنع ابتداء النكاح  
 والاتفاق على الكفر لا يمنع  
 ومثاله قوله في مسح الراس  
 انه ركن في الوضوء



اي مثال قول الشافعي ان الردة غير منافية في الضعف قوله في مسح الرأس انه ركن في الوضوء  
فيسن فيه التكرار كالنفل \* هذا اي وصف الركن ضعيف الاثر لان الركبة لا تؤثر في التكرار  
بدليل عدم تأثيرها فيه في غير هذا الموضع بل تأثيرها في الوجود لا غير \* ولا يختص فيه اي  
لا يختص التكرار بالركن في الوضوء ايضا فان التكرار مستنون في المضمضة والاستنشاق وهما  
ليسا بركنين يعني انهما ليسا بتلازمين فان الركن قد يوجد بدون التكرار كافي اركان الصلوة  
والحج وغيرهما والتكرار قد يوجد بدون الركبة كافي المضمضة \* وتعليلنا بانه مسح فلا ين  
فيه التكرار لتدليل بوضف قوته انه فان أثر المسح في التخفيف بين لاشبهة فيه اذ الاكتفاء  
بالمسح مع امكان النفل ما كان الا للتخفيف \* ونادى الفرض ببعض المحل مع امكان الاستيعاب  
للتخفيف ايضا \* وكذا سقوط التكرار في مسح الحنف والخيرة والنيهم للتخفيف فعرضا  
ان تأثيره في التخفيف قوي لا ضعف فيه \* وهذا اي الترجيح بقوة الاثر في مسائل اصحابنا اكثر  
من ان يخص ( قوله ) واما الثاني اي صحة الوجه الثاني من الترجيح \* وهو قوة ثباته اي  
ثبات الوصف \* على الحكم المشهود به اي الحكم الذي شهد الوصف بثبوته \* فلان الوصف  
المؤثر انما صار حجة بآثره ومرجع اثره الكتاب والسنة والاجماع يعني يعتبر اثره لثبوته باحد  
هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو  
رجوع اثره الى هذه الادلة فان وصف المسح لم يظهر اثره في التخفيف كان زيادة ثباته على  
هذا الحكم ناسبة بالنص والاجماع ايضا كنبوت اصل الاثر في ترجيح على ما لم يوجد فيه هذه  
القوة \* وذلك اي الترجيح بقوة الثبات \* الا ترى توضيح لعدم ثبات وصف الركبة على  
التكرار لازم \* تفسير لثابت اذ المراد من الثبات على الحكم لزومه له \* في كل ما لا يعقل  
تطهيرا اي في كل مسح شرع للتطهير ولم يقل منه معنى التطهير \* وهو احتراز عن الاستحباب  
بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عتق فيه معنى التطهير اذا المقصود منه التقية  
والتكرار يؤثر في تحصيل هذا المقصود ومسح الجوارب \* يعني على قول من يجزئه \* وكذلك  
قولنا اي مثل قولنا في المسح قولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه كصوم النفل فانه  
اولى من قول اصحاب الشافعي صوم فرض فيشترط تعيينه كصوم القضاء لكونه ثابت  
على حكمه مما ذكرنا \* لان وصف الفرضية لا يوجب الا الامتثال به اي لا يقتضي  
الا الاتيان بالمفروض \* لا التمين لاحالة اي لا يقتضي التمين البتة فان الحج يجوز بمطلق  
نية وبنية النفل على اصله \* وذلك اي وصف الفرضية \* وصف خاص في الباب اي في باب الصوم يعني  
اتعليل بوصف الفرضية لا يحجب التمين لو صح انما يصح في باب الصوم دون سائر المواضع لانه  
لا يقتضي التمين في غير هذه الصورة بل التمين في غيرها انما يحجب بعمان اخر لا بوصف الفرضية  
فاما التمين اي سقوط التمين فلازم لو وصف التمين والمراد من التمين التمين بطريق اطلاق  
اسم السبب وارادة السبب يعني التعليل بوصف العينة في سقوط اشراط التمين \* لازم  
اي ثابت في كل عين \* حتى تعدى اي ثبت في رد الودائع والنصوب ورد البيع الفاسد حتى

لورد الوديعة او المنصوب الى المالك او رد البيع الى البائع في البيع الفاسد لا يشترط تعيينه لاجل  
الوديعة او النصب او رد البيع بل بآي طريق وجديع في الجهة المستحقة لتعين المحل ولو ادى  
الدين يشترط التمين \* وعقد الايمان بالله تعالى يعني لا يشترط نية التمين في الايمان بالله عز  
وجل بان يمين انه يؤدي الفرض مع انه اقوى القروض بل على اي وجه يأتي به يقع عن  
الفرض لكونه متعينا غير متوسع الى فرض ونقل \* وفي بعض النسخ وعقد الايمان بفتح الهجزة  
يعني اذا حلف على فعل عين او على الامتناع عن فعل بان حلف ليصوم يوم الجمعة او لا يكلم  
فلانا اليوم ففعل ذلك الفعل او امتنع عنه لاعلى قصد البريقع عن البرلتين \* لومعناه اذا وجد  
الفعل الذي هو شرط الحث على اي وجه وجد نسيانا او كرها او خطا لتعنيه \* ونحوها  
كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة فانه مسقط للزكاة لتعين المحل وكا طلاق النية  
في الحج يتادى به الفرض لتعين حجة الاسلام بدلالة الحال وكاليف المحلى بالذهب او النفقة  
اذا بيع بجنس الحلية وقداى بعض عن السيف في المجلس ثم افترقا يتمين المؤدى للحلية سواء  
اطلق او عين او قيل من ثمنها لتعين عن الحلية لاقتضى ( قوله ) وكذلك قولنا يعني وكما كان قولنا  
فما تقدم اولى وارجح لقوة ثبات الوصف المذكور كان قولنا \* في المنافع انها لا تضمن بالاتلاف  
لاجل مراعاة شرط ضمان العدوان لان ضمان العدوان بالنص وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه  
بمثل ما اعتدى عليكم بمقدار المثل صورة ومعنى او معنى بلا صورة واجباب الزيادة على المثل  
حرام بالاجماع والاعيان ليست بمماثلة للمنافع في المالمية للتفاوت الفاحش بينهما من حيث ان  
الاعيان تبقى وتندوم ولا يفاء للمنافع واذا كان كذلك لا يمكن ايجاب ما هو فوق المتلف في صفة  
المالمية على المتعدى كالا يمكن ايجاب الجيد مكان اردي وهو معنى قوله بالاحتراز عن الفصل  
\* اولى من قولهم ان ما يضمن بالمعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر كالا عيان وذلك  
لان المنفعة مال كالعين بدليل ان الحيوان لا يثبت دنا في الذمة بدلا عنها والناس يتولونها  
والتفاوت النسب باعتبار العينة والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في احد الجانبين لان منفعة  
شهر واحد اكثر اجزاء عند المقابلة بالدرهم الواحد فينجبر النقصان بتلك الزيادة فاستويا  
قيمة فيبقى بعد ذلك التفاوت فيما وراء القيمة وذلك غير معتبر كالتفاوت في الحنطة من حيث  
الحبات واللون ونحوها فيما اذا اتلف حنطة واتى بمثلها \* وهذا معنى قوله وانبات المثل  
تقريبا يعني ايجاب المثل ثابت بقدر الامكان فاذا لم يمكن الا بآدي تفاوت يتحمل كافي ايجاب القيمة  
عن العين عند تعذر ايجاب المثل صورة مع انها تستدرك بالظن والجزر \* وان كان فيه اي في  
ايجاب الضمان ايجاب فضل \* لانه الضمير راجع الى المفهوم اي الواجب في المسئلة اما ايجاب  
فضل على المتعدى او اهدار على المظلوم حقه يعني لما لم يمكن ايجاب المثل بدون الفضل لم يمكن  
بد من التزام احد محذورين اما ايجاب الفضل على المتعدى رعاية لجانب المظلوم بحقه او  
اهدار حق المظلوم بعدم ايجاب الضمان على المتعدى احترازا عن ايجاب الفضل فكان الاول  
اولى لان الحاق الحسran بالظالم احق وفيه دفع الظلم وسد باب العدوان \* او الضمير راجع  
الى الفضل ومعناه ان ذلك الفضل ان اعتبر فهو فضل واجب على المتعدى وذلك ليس بمستبعد

وكذلك قولنا في صوم رمضان  
انه متعين اولى من قولهم صوم  
فرض لان الفرضية لا توجب  
الا الامتثال به والتعين  
لاحالة وذلك وصف  
خاص في الباب واما التمين  
فلازم حتى تعدى الى الودائع  
والنصوب ورد البيع  
الفاسد وعقد الايمان ونحوها  
فكان اولى وكذلك قولنا  
في المنافع انها لا تضمن  
مراعاة لشرط ضمان  
المد وان بالاحتراز عن  
الفضل اولى من قولهم ان  
ما يضمن بالمعقد يضمن  
بالاتلاف تحقيقا للجبر  
وانبات المثل تقريبا وان  
كان فيه فضل لانه فضل على  
المتعدى او اهدار على  
المظلوم

وهذا ضعيف الاثر  
لان الركبة لا تؤثر  
في التكرار ولا يختص به  
فقد من تكرار المضمضة  
واثر المسح في التخفيف  
بين لاشبهة فيه قوى  
لا ضعف فيه وهذا اكثر  
من ان يخص واما الثاني  
وهو قوة ثباته على الحكم  
المشهود به فلان الاثر  
انما صار اثر لرجوعه الى  
الكتاب والسنة والاجماع  
فذا ازداد ثباتا ازداد قوة  
بفضل معناه وذلك في  
قولنا في مسح الرأس انه  
مسح فهذا ثبت في دلالة  
التخفيف من قولهم ركن  
في دلالة التكرار الا ترى  
ان الركن وصف عام في  
الوضوء وفي اركان الصلوة  
وغيرها وهي الركوع  
والسجود وكان من قضية  
الركن اكمله بالاطالة في  
الركوع والسجود لا تكراره  
ووجدنا في الباب ما ليس  
ركن ويكرر وهو المضمضة  
والاستنشاق واما اثر  
المسح في التخفيف فثابت  
لازم لاحالة في كل ما لا يعقل  
تطهيرا كالتيتم ومسح  
الحنف ومسح الجوارب  
ومسح الجوارب



في حقه لتمديه وان لم يعتبر فهو اهدار لجهة الفضيلة على المظلوم تحقيقا لاجاب المثل جبر الحق وهو جائز  
ايضا كاهدار الودة في باب الربوا تحقيقا للمساواة ولانه الضمير راجع الى المفهوم ايضا ولان  
الثابت في هذه المسئلة اما اهدار وصف عما وجب على الظالم وهو العينة الموجبة للبقاء على تقدير  
اجباب الضمان او اهدار اصل اى اسقاط اصل حق المظلوم على تقدير عدم اجباب الضمان فكان  
الاول وهو اهدار الوصف اولى تحملا لادنى الضررين لدفع اعلاهما ولو صرفت الضمير  
في لانه الى شئ مما تقدم من اجباب الضمان ونحوه لفسد المعنى لان ما حكمت عليه به اهدار  
وصف غير ما حكمت عليه به اهدار اصل ولا بد في مثل هذا الكلام ان يكون المحكوم عليه  
واحدا وقوله لان التقيد دليل على قوله اولى من قولهم يعنى قولنا كذا اولى من قولهم كذا لان  
التقيد بالمثل واجب في كل باب اى في كل نوع من الضمانات ماليا كان او بدنيا فان ضمان الصيام والصلاة  
والاعتكاف والحج مقيد بالمثل بالاجماع عند الامكان فكان هذا الوصف اثبت مما ذكروا  
فكان ارجح ووضع الضمان في المصوم اى اسقاط الضمان عن ائلف مالا معصوما امر جائز  
في الشرع مثل المادل يتلف مال الباغى فان ماله مع بغيه معصوم لا يباح لغير المادل اتلافه  
ولا يجوز استغنائه وتملكه لاحد وفي التقويم كاتلاف الباغى امواله ونفوسنا في حال المنعة  
وهو اظهر والفضل على المتعدى اى اجباب الفضل على المتعدى غير مشروع فان لم نجد تعديا  
اوجب زيادة على المثل بهذر من الاعذار في الدنيا والآخرة ثبت ان ما ذكرنا في انفي الزيادة  
عن المتعدى اثبت مما ذكروا وهذا اى عدم اجباب الفضل لان الفضل وان قل فانه  
اى اجبابه حكم شرعى ينسب الى صاحب الشرع لان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو ثابت الشرع  
فيكون هذا اضافة الظلم الى الشرع بغير واسطة يعنى بدون جناية من العبد اذ لم يوجد من  
المتعدى في مقابلة الفضل الواجب عليه تعد على الغير فيكون جورا ونسبة الجور الى صاحب  
الشرع باطلة وقد يظن ان قوله بدون واسطة فعل العبد ههنا غير محتاج اليه لانه يوم ان  
نسبة الجور اليه بواسطة فعل العبد جائزة وليس كذلك بل نسبة الجور اليه لا يجوز بحال وما يضاف  
الى صاحب الشرع من اجباب الجزاء بواسطة فعل العبد ليس بجور وعبرة التقويم  
تؤيده فان المذكور فيه ان الزيادة راجعة الى ما بين من حكم الله بقتولنا وحكم الله تعالى  
معصون عن الجور الا انه ذكر في نسخة من نسخ اصول الفقه وانظروا للنسخ ان اضافة الظلم  
الى الشرع بواسطة فعل العبد يجوز من حيث الارادة والتقدير والمشيئة دون الرضاء والامر به  
فعل هذا يكون ذكره مقيدا ومحتاجا اليه وان لا يضمن اى عدم وجوب الضمان وسقوطه  
مضاف الى محجزنا عن الدرك اى ذلك المثل الواجب في هذا الموضع فاننا لم انه قد وجب على  
ذمة المثل ضمان ما تلفه مقدرا بانثل فان اجاب المثل من المدل ولكننا محجزنا عن معرفته  
فقط ذلك للمعجز وذلك اى عدم وجوب الضمان وسقوطه للمعجز سائق حسن كسقوط  
وجوب المثل صورة عند المعجز في ضمان المدوان وسقوط فضل الوقت في ضمان الصوم  
والصلاة ولان الوصف وهو الفضل على تقدير اجباب الضمان قائم اصلا بلا بدل اذ لا يبق للمناف

ولانه اهدار وصف  
او اهدار اصل فكان الاول  
اولى لان التقيد بالمثل  
واجب في كل باب كافي  
الاموال كلها والصيام  
والصلاة وغيرها ووضع  
الضمان في المصوم من  
جائز مثل العادل يتلف  
مال الباغى والحر في يتلف  
مال المسلم والفضل على  
المتعدى غير مشروع وهذا  
لانه وان قل فانه حكم  
شرعى ينسب الى صاحب  
الشرع بغير واسطة ونسبة  
الجور اليه بدون واسطة  
فعل العبد باطل وان  
لا يضمن مضاف الى محجزنا  
عن الدرك وذلك سائق  
حسن ولان الوصف وان  
قل قائم اصلا بلا بدل  
والاصل وان عظم قائم  
الى ضمان في دار الجزاء  
فكان تاخرا والاول ابطالا  
والتاخير اهورن من  
الابطال

حق في الدنيا ولا في الآخرة لوجوبه بحكم الشرع فكان اجبابه ابطالا واصلا والاصل وهو حق المظلوم  
وان عظم بالنسبة الى الوصف قائم على تقدير عدم اجباب الضمان الى ضمان في دار الجزاء فكان عدم  
اجبابه تاخيرا ابطالا واثارا اهورن من الابطال في الضرر فكان اولى مع ان تاخير الحق بالعدا من  
مشروع بقوله عز اسمه وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وتاخير الحق الى دار الآخرة اصل فانها  
دار الجزاء على الحقيقة وهذا اى اشتراط المائلة في سائر الاحكام كذلك اى مثل اشتراطها ههنا او  
اشتراطها ههنا مثل اشتراطها في عامة الاحكام يعنى ما اعتبرناه من رعاية شرط المائلة ليس  
بوصف خاص بل هو ثابت في عامة الاحكام التى تنطبق بالضمان فاما ضمان المقدر في باب خاص  
لانه ثابت بخلاف القياس له حاجة مختصة بالمقد على ما مر بيانه فلا يكون ثباته على الحكم مثل  
ثبات الاول فكان الاول ارجح واما اعتباره ضمان المنافع بضمان القيمة عن العين فليس  
بصحيح لانه لا يلزم من اجباب القيمة اجباب زيادة بالفتوى ونسبة جور الى الشرع بل الواجب  
قيمة عدل على الحقيقة فان لكل عين متقومة قيمة مثل على الحقيقة عند الله تعالى وربما يوصل  
اليها باتفاق الحال وهى الواجبة بالفتوى الا انه اذا آل الامر الى الاستيفاء وذلك يبتنى على  
الوسع قلنا يتقدر بقدر الوسع ويسقط اعتبار ادنى تفاوت في القيمة لانه لا يستطاع التحرز  
عنه فاما ههنا فالتفاوت في اصل الواجب لا في الاستيفاء ولا يلزم عليه الشاهد على ابراء الدين  
اذ رجح فانه يضمن التقدر وله فضل على الدين لاننا نقول انه ائلف على الشهود عليه ديننا يتبين  
بالقبض فيضمن ديننا يتبين بالقبض فليس فيه اجباب فضل واما ما اعتبر من ترجيح جانب  
المظلوم فهو ضعيف جدا لان الظالم لا يظلم ولكن يتصف منه مع قيام حقه في ملكه فلو لم يوجب  
الضمان سقط حق المظلوم لا بفضل مضاف اليه وعند اجباب الضمان سقط حق الظالم في الوصف  
يعنى مضاف اليه وهرانا نلزمه اذا ذلك بطريق الحكم به عليه ومراعاة الوصف في الوجوب  
كمراعاة الاصل الا ترى ان في القصاص الذى يبتنى على المساواة التفاوت في الوصف يمنع جريان  
القصاص كالمصحية مع الشلاء ولا ينظر الى ترجيح جانب المظلوم والى ترجيح جانب الاصل على  
الوصف فعرنا ان قوة الثبات فيما قلنا كذا ذكر شمس الائمة ورحمه الله (قوله) واما الثالث  
وهو كثرة الاصول معنى الترجيح بكثرة الاصول ان يشهد لاحد الوصفين اعلان او اصول  
فيرجح على الوصف الذى لم يشهد له الاصل واحد مثل وصف المسح في مسئلة التليث فانه  
لما شهد لصحته التيمم ومسح الخف ومسح الحيرة وغيره او لم يشهد لصحة وصف الختم وهو  
الركنية الا ان الفصل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافى ان الترجيح  
بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح  
بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة الملة لان شهادة كل  
اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحاجة هي الوصف المؤثر  
الاصل المستتب منه لكن كثرة الاصول يوجب زيادة تأكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف من  
وجه آخر غير ما ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف

وهذا كذا في  
عامة الاحكام فاما ضمان  
المقد في باب خاص فكان  
ما قلناه اولى واما الثالث  
وهو كثرة الاصول فهو  
من جنس الاشهار في السنن  
وهو قريب من القسم الثاني  
في هذا الباب



فلذلك صلت الترجيح فهو أي الوجه الثالث من الترجيح من جنس الاشتهار في السن فان كثرة الرواية ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة فتبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ما ليس بقوي لاترجيح الاصول على اصل وهو أي الترجيح بكثرة الاصول قريب من القسم الثاني وهو الترجيح بقوة الثبات من هذا الباب أي باب الترجيح قال شمس الائمة رحمه الله وما من نوع من هذه الانواع اذا قرر به في مسألة الا ويتبين به امكان تقرير النوعين للآخر فيه ايضا وهكذا في القويم وذلك لان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تأثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فتعددها باعتبار الجهات فالترجح بقوة التأثير بالنظر الى نفس الوصف والترجح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر في بعض فوائد هذا الكتاب ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة هذا الوصف وفي هذا اخذ من نظائره ولا يكون هذا ترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة ( قوله ) واما الرابع فهو العكس اختلف في الترجيح بالعكس فذهب بعض المتأخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم أي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشئ فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ويختار عامة الاصوليين انه صالح لترجح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل حجة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف وكادة تعاقبه فصالح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشئ كما قال الفريق الاول ويظهر ثمرته عند المناقشة فانه اذا عارض هذا النوع ترجيح آخر من الانواع الثلاثة كان ذلك مقدما عليه فالترجح في الذات على الترجيح في الحال وهو ينمكس بما ليس بمسح أي ينمكس الحكم المرتب على المسح وهو سقوط التكرار بعدم وصف المسح كافي غسل الوجه واليد والرجل فانه ينمكس فيه التكرار وكذا في كل ما يقتل تطهيرا ينمكس فيه التكرار ايضا وكذلك أي ومثل قولنا في المسح قولنا فيما اذا ملك الرجل اخاه او اخته ان قرابة الاخوة محرمة للنكاح الذي هو استدلال فيوجب العتق كقرابة الولاد احق من قول اصحاب الشافعي هذه قرابة يجوز وضع زكوة احدها في الآخر فلا توجب العتق كقرابة بني الاعمام لان ما قلنا ينمكس في بني الاعمام فان قرابتهم للمم توجب حرمة النكاح لم توجب العتق وقولهم لا ينمكس فان الوصف الذي ذكره وهو جواز وضع الزكوة قد انعدم في الكافر ولم ينعدم الحكم المرتب عليه وهو عدم العتق فان الكافر لا يعتق على المسلم اذا ملكه وكذلك أي وكقولنا فيما تقدم قولنا في بيع الطعام بالطعام الى آخره اذا باع طعاما بعيه بطعام يتيه لا يشترط القبض في المجلس عندنا لانه أي لان كل واحد من البدين مبيع عين فلا يشترط قبضه في المجلس كما اذا باع ثوبا بثوب وقال الشافعي رحمه الله يشترط القبض في المجلس لان البدين ما لان او قول

كل واحد منهما بجنسه يحرم التفاضل فيشترط التقاض في بيع احدهما بالاخر كالذهب والفضة ثم ما ذكرناه اولى لانه ينمكس ببدل الصرف ورأس مال السلم لانه أي لان كل واحد منهما دين بدين يعني قد عدمت العينة في هذين المقدين فعدم الحكم المرتب عليها وهو عدم اشتراط التقاض وذلك لان الاصل في الصرف النقود وهي لا تتعين في النقود فكان دين بدين وكذا المسلم فيه دين ورأس المال في الغالب من النقود ايضا فكان دين بدين فشرط فيهما القبض فثبت ان ما ذكرناه منمكس ولا ينمكس تعمله أي لتميل الخصم لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا أي لم يقتصر عليها ان جاز حمل الشمول على الاقتصار يعني كما يكون السلم في مال الربوا بان السلم درهم في حنطة يكون في غيره بان يكون رأس المال ثوبا او معناه ان بيع السلم قد يكون غير مشتمل على اموال الربوا بان السلم ثوبا في عددي متقارب وعبرة القويم اوضح من عبارة الكتاب وهي وعلمتهم لا توجب العدم لعدمها فان القبض شرط في المجلس في باب السلم وان لم يشتمل على اموال الربوا ومع ذلك أي مع كونه غير مشتمل على اموال الربوا وجب فيه القبض للاحتراز عن النسبة بالنسبة فثبت ان ما ذكرناه غير منمكس لبقاء الحكم عند عدم الوصف فان قيل ما ذكرنا وان لم يكن منمكسا فهو ملطرد وما ذكرناه ليس بملطرد فان بيع اناه من فضة باناء من فضة او ذهب بوجب القبض في المجلس وان كانا عيين وكذا لو كان رأس المال ثوبا يشترط قبضه في المجلس وان كان عينا فكان ما قلناه اولى قلنا الاصل في الصرف والسلم ورودهما على الدين بالدين وربما يقع على عين بدين وبتمدر على عامة التجار معرفة ما يتعين وما لا يتعين فاقم اسم الصرف والسلم مقام الدين بالدين وعاقب وجوب القبض بهما تيسيرا على الناس ووجب القبض بهما سواء وردا على دين بدين او عين بدين او عين بدين لان الكل في حكم الدين تقديرا وهذا لان الشيء اذا اقيم مقام شيء فالنظر في نفسه لا الشيء الذي هو اقيم هو مقامه كالنوم لما اقيم مقام الحدث عند الاسترخاء والسفر لما اقيم مقام المشقة لم يلتفت بعد الى حقيقة الحدث والمشقة فان قيل ما ذكرنا وان لم يكن منمكسا موافق للنص وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بئيل يبيد أي قبض قبض وفي بعض الروايات قبض قبض وقوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف النوعان فيموا كيف شتم بعد ان يكون يدا بيد وما ذكرتم مخالف للنص فكان مردودا قلنا قد ثبت بالدليل ان المراد بقوله يدا بيد عين بعين فثبت بتقدمه يقال لما ليس بنسيئة بيع يدا بيد وهذا لان اليد اية التمين كالاشارة والاحضار كأي آية القبض وكذلك القبض باليد للتمين فيجوز ان يعبر باليد والقبض عنه فيحمله عليه لئلا يزيد على كتاب الله تعالى وهو قوله اجل ذكره واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله جل جلاله الا ان تكون تجارة عن تراض شرطا ليس منه لانه بمنزلة النسخ كذا في الاسرار ولا يقال قد زدت اشتراط العينة على الكتاب بنهيه عليه السلام عن الكالي بالكالي فزبدوا القبض بهذا النص ايضا لانا نقول قد انضم الاجماع وقبول الامة الى هذا الخبر فيجوز الزيادة به على الكتاب ولم يوجد ذلك في خبر القبض فانترقا ( قوله ) واما القسم الثالث يعني من اقسام اول الباب وهو بيان الخالص في تراض وجوه الترجيح فان الترجيحين اذا تراضا محتاج الى ترجيح احدهما على الآخر فاما في تراض احدهما في الذات أي بمعنى راجع الى الذات

لانه ينمكس ببدل الصرف ورأس مال السلم لانه دين بدين ولا ينمكس تعمله لان بيع السلم لم يشمل اموال الربوا ومع ذلك وجب فيه القبض احتراز عن الكالي بالكالي واما القسم الثالث فان الاصل في ذلك ان كل موجودا يحمل الحدوث بوجود بصورة ومعناه الذي هو حقيقة وجوده ويقوم به احواله الحادثة على وجوده فاذا تعارض ضربا ترجح احدهما في الذات والثاني في الحال

واما الرابع فهو العكس الذي ذكرناه وهو اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدمه كان ذلك اوضح لصحته فصلح ان يدخل في اقسام الترجيح وذلك قولنا في مسح الرأس انه مسح وهو ينمكس بما ليس بمسح وقولهم ركن لا ينمكس لان المنهضة تتكرر وليس بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمة للنكاح لا يجاب العتق احق من قولهم يجوز وضع زكوة احدهما في الآخر لان ما قلنا ينمكس في بني الاعمام وقولهم لا ينمكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يمحول ولا يجب به عتق وكذلك قولنا في بيع الطعام انه مبيع عين فلا يشترط قبضه اولى من قولهم ما لان او قول كل واحد منهما بجنسه حرم ربوا الفضل



على مضادة الوجه الاول  
كان الرجحان في الذات  
احق منه في الحال لوجهين  
احدهما ان الذات اسبق  
من الحال فيصير كاجتهاد  
امضى حكمه لا يحتمل  
النسخ بغيره ولان الحال  
قائمة فلو اعتبرنا على مضادة  
الاول كان ناسخا للاول  
مبطلا له والتبع لا يصلح  
مبطلا للاصل ناسخا له  
وهذا عندنا والشافعي  
حق عليه هذا الحد وهو  
مذور في منزل القدم  
والعيب في مراكر الزلل  
ما جور وبسائه فيما هو  
موضع الاجماع قولنا  
في ابن ابن الاخ لاب وام  
اولا بان احق بالتعصيب  
من المم لان هذا راجح  
في ذات القرابة والمم راجح  
بخالة وكذلك العملة لام مع  
الحال لاب وام احق  
بالثنتين والثالث بخال لانها  
راجحة في ذات القرابة  
والحال راجح بخالة وابن  
الاخ لاب وام احق من  
ابن الاخ لاب لاستوائهما  
في الذات فيترجح بالحال  
وابن ابن الاخ لاب وام  
لا يثبت مع ابن الاخ لاب  
للرجحان في الذات ومثله

كثير

معنى مرجح يرجع الى غيره وهو زيادة الاتصال لجده فكان الاول احق بالمصوبة ومثله  
اي ومثل الترجيح المذكور في الفرائض كثير فان ابن المم لاب اولي من ابن ابن المم  
لاب وام لما قلنا والجدة وان علا اولي من المم وبنت العم وان سفلت اولي بالثنتين من الحال  
والحالة للرجحان في ذات القرابة والعملة لاب وام اولي من العملة لاب اولام وان استوتا  
في الذات للرجحان في الحال وقس على هذا ( قوله ) وعلى هذا اي على ان الترجيح بالذات اقوى  
من الترجيح بالحال عند تعارض الترجحين قال اصحابنا في مسائل صنعة الغاصب بان احدث  
في المنصوب صنعة متقومة وهي ما تزداد قيمة العين به في الحياطة بدل من قوله في مسائل صنعة  
الغاصب مع تكرير العامل وتغييره اي بان غصب ثوبا فقطعه قيصا وخاطه والصياغة  
بان غصب قرة فصاغها حليا او ضربها دراهم والطبخ والثني بان غصب طاماما فطبخه  
او شاة فذبحها وشواها ونحوها بان غصب ساحة او اجرة فادخلها في بناء او حديد فغضبه  
سيفا او صغرا فغضبه آية انه ينقطع حق المالك يعني من العين الى القيمة لانه ينقطع اصلا  
وهذا الجواب في مسألة الصياغة على قول ابو يوسف ومحمد فاما عند ابى حنيفة رحمه الله  
فلا ينقطع بالصياغة حق المالك من العين لاسنين وذلك لان الوصف الحادث  
في المنصوب بصنعة الغاصب متقوم وهو حق الغاصب بدليل ان المنصوب منه لا يأخذ العين  
الا ويغلبه ما زادت الصنعة فيها من الحياطة والثني والاصل متقوم حقا للمنصوب منه ولا يمكن  
التمييز بينهما في الثني والطبخ ونحوهما اصلا وفي الحياطة ونحوها الا بتفضيها والتفضي ابطال  
لحق الغاصب وحقه محترم لا يجوز الابطال عليه حتى المنصوب منه ولا يسيل الى اثبات الشركة  
لاختلاف الملكين جنسا فلا بد من تمام احدهما بالآخر بالقيمة فقلنا حق الغاصب اولي  
بالاعتبار لان حقه في الصنعة قائم لانه موجود من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدثت  
من غير تغيير وهو المراد من قوله قائمة بذاتها لا القيام بالذات الذي يكون للعين لان المراد  
بالصنعة اثرها ولا بد له من القيام بمحل ولا يضاف حدوثها الى صاحب العين لانه لم يحدث في  
التوب شيئا والتوب ليس بملة ايضا لصيرورته مخيلا فثبت انه مضاف الى فعل الغاصب لا غير  
وكانه احتراز عن الزوائد المتولدة من العين فانها حق المالك لتولدها من ملكه وعمادها بهت الريح  
بخطئة مفسوبة والتمها في طاحونة فمأجنتها او الفتها في ارض الغاصب فثبت حيث لم ينقطع به حق المالك  
لان صيرورتهاد قيفا وزرعا لما يمكن بفعل احد وفعل العا حونة والريح لا يصلح للاضافة اليه بقيت مضافة  
الى الخطئة فيصير ملكا لصاحب الخطئة اليه اشير في الاسرار وحق المالك في المنصوب ثابت من  
وجه دون وجه لانه قائم من وجهه هالك من وجهه وذلك لان حقه في التوب ولم يبق صورة ومعنى من وجهه  
لانه كان ثوبا بالتركيب وقد زال بالقطع من وجهه وبمض النافع القائمة به زالت بالقطع وحدث  
بالحياطة ما لم يكن وكذا حدث بفعل الثني صفة التضج وهي بتقومة لانها تزيد في قيمة المم  
والهم يصير بها مستهلكا صورة ومعنى من وجهه اما الصورة فظاهرة واما المعنى فلانه كان  
صالحا لوجوه من الاغذية والآن لم يصلح الا لما آل اليه وكذا الطبخ بالماء فثبت ان العين هالكة

وعلى هذا قال اصحابنا  
رحمهم الله في مسائل صنعة  
الغاصب في الحياطة  
والصياغة والطبخ والثني  
ونحوها انه ينقطع حق  
المالك لان الصنعة قائمة  
بذاتها من كل وجه  
ولا يضاف حدوثها الى  
صاحب العين واما العين  
فهالكه من وجهه وهي من ذلك  
الوجه مضاف الى صنعة  
الغاصب فصارت الصنعة  
راجحة في الوجود وقال  
الشافعي رحمه الله صاحب  
الاصل احق لان الصنعة  
باقية بالمصنوع تابعة له  
والجواب عنه ما قلنا ان  
البقاء حال بعد الوجود  
فاذا تعارض كان الوجود  
احق من البقاء



من وجهه ولهذا كان للمالك حق الترك في هذه الصورة وتضمن كل القيمة وهي من ذلك الوجه  
أي الوجه الذي صارت هالكة تنضاف إلى صنعة الغاصب لأن الصنعة متى أوجبت تبديل المحل  
من جميع الوجوه يصير وجوده مضافا إلى الفعل كما إذا غصب حنطة فزرعها قنبت أو طحنها  
أو ريشها خفنها تحت دجاجة حتى أفرخت أو تالة فأنبتها حتى غرست فإذا تغير من وجه دون  
وجه يصير الوجود في حق الملك مضافا إلى الفعل من وجه وقد ينشأ أن الثوب تبدل من وجه  
صورة ومعنى فمن ذلك الوجه يصير مضافا إلى فعل الغاصب وجوده والصنعة وجدت بقوله من  
كل وجه وليس لها حكم الوجود بالتوب والوجود معنى راجع إلى الذات فرجحنا الصنعة باعتبار  
أنها في الوجود راجحة لكونها موجودة من وجه وأن وجود الثوب من وجه مضاف إليها وهي  
غير مضافة إليه كذا في شرح التتوم ولا يلزم على هذا ما إذا صبغ الثوب أحمر أو أصفر أو قطع  
قباه ولم يخطه أو ذبح الشاة وسأخها وأربها ولم يشوها حيث لم ينقطع في هذه الصور حق المالك  
مع وجود صنعة الغاصب وتغير الغصب بها لا بالتقول إن كان حق الغاصب في صورة الصنع  
قائما من كل وجه فحق المالك في الثوب قائم من كل وجه أيضا لأنه لم يمت الاسم والهيئة ولا المعاني  
فإن الثوب الآخر يصلح لجميع ما يصلح له الأرض إلا أن الناس ما اعتادوا الانتفاع به بالجهة  
مخصوصة فامتناعه لجميع الانتفاعات فعلى ما كان من قبل ولما كان كل واحد منهما قائما من كل  
وجه ترجح الأصل على الوصف وفي قطع الثوب وذبح الشاة بدون الحياطة والشئ وجد  
الاستهلاك من وجه إلا أنه لم يعارضه فعل الغاصب لأنه ليس بمقوم فلم يطل به حق المالك لكنه يخبر  
أن شاء مال إلى جهة الهلاك فيضمنه القيمة وإن شاء مال إلى جهة القيام فيأخذ الثوب ويضمنه  
النقصان ولا يلزم عليه أيضا مسألة الصياغة على قول أبي حنيفة رحمه الله فإن عنده لا ينقطع بها  
حق المالك حتى كان له أن يأخذ العين من غير أن يضمن للغاصب شيئا لأن الصنعة هناك قائمة من وجه  
دون وجه أذهى قائمة صورة لأمعنى لأن الجوده بانفرادها لأقيمة لها في أموال الربوا فصارت  
الصنعة والأصل سوآ فترجح الأصل على الوصف بخلاف الصفراء أو الحديد فإنه يخرج بالصنعة  
من أن يكون مال الربوا فإنه يباع بعد الصنعة عددا لا وزنا فكانت الجوده فيه متقومة فافترقا  
وقال الشافعي رحمه الله صاحب الأصل راجع على صاحب الصنعة لأن الصنعة باقية بالمصنوع  
لأنها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة لها لأنها وصف والأوصاف تتبع لموصوفاتها  
والجواب ما قلنا أن البقاء حال بعد الوجود فإذا تمارضا أي الترجيح بالوجود والترحيح بالحال  
كان الوجود أحق من البقاء ثم كون الشئ تابعا ووصفا لغيره لا يبطل حق صاحبه فإن حق  
الإنسان في التبع محترم كان حقه في الأصل محترما فاما هلاك الشئ فمبطل للحق فمتى كان الشئ  
هالكا من وجه فمن ذلك الوجه ليس به متحقق فلا يمارض حقا مستحقا قائما من كل وجه سواء  
كان تابعا أو أصلا بنفسه فلهذا رجعنا حق الغاصب ( قوله ) وكذلك أي وكما قلنا في صنعة الغاصب  
قلنا على هذا الأصل في كذا فإذا وجدت العزيمه في البعض دون البعض تمارضا أي البعض الذي  
وجدت العزيمه فيه والبعض الذي لم توجد فيه أو تمارض وجود العزيمه في البعض وعدمها في البعض

وكذلك على هذا قلنا في صوم رمضان وكل صوم عين  
أنه يجوز بالنية قبل انتصاف النهار لأنه ركن واحد  
تعلق جوازه بالعزيمه فإذا وجدت العزيمه في البعض  
دون البعض تمارضا فرجحنا بالكثرة وقال  
الشافعي رحمه الله بل ترجح الفساد احتياطا في العبادة  
والجواب ما ذكرنا أن هذا يؤدي إلى نسخ الذات  
بالحال وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله في رجل له  
خمس من الأبل السائمة مضى من حولها عشرة  
أشهر ثم ملك ألف درهم ثم تم حول الأبل فزكاها ثم باعها  
بألف درهم أنه لا يضمنها إلى الألف التي عنده لكنه  
يستأنف الحول فإن وهبت له ألف أخرى ضمنها إلى  
الألف الأولى لأنها أقرب فإن تصرف في ثمن الأبل  
فربح أفاضل الربح إلى أصله وإن كان بعد عن الحول  
ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكوة لما قلنا  
أن الألف الربح متصل بأصله ذاتا متصل بالألف  
الأخرى حال وهي أقرب إلى مضى الحول والذات  
أحق من الحال وأما علم واتخاذنا من هذه الأقسام  
أمثلة معدودة لتكون أصلا لغيرها من الفروع

فإن وجودها يقتضي الجواز وعدمها يوجب الفساد فرجحنا بالكثرة أي رجحنا البعض الذي  
وجدت العزيمه فيه وأوجود العزيمه بالكثرة التي هي معنى راجع إلى الذات وحكمنا بالصحة ورجح  
الشافعي البعض الذي لم يوجد فيه العزيمه فحكم بالفساد احتياطا في العبادة فإنه إذا اجتمع فيها جهة  
الصحة وجهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وما اعتبره معنى في الحال لأن الفساد من  
الأحوال والجواب عما قال الشافعي رحمه الله أن الترجيح بالفساد يؤدي إلى نسخ الذات بالحال فإن  
اعتبار الكثرة يقتضي الجواز ويترجح الفساد يطل ذلك لا محالة فيكون فيه نسخ الذات بالحال  
وهو غير جائز لما مر ولا يقال ليس كذلك بل فيه نسخ الحال بالحال لأن الكثرة والقلة من  
الأوصاف أيضا لا نقول الكثرة تحصل بانضمام الأجزاء وهو معنى راجع إلى الذات والفساد  
حال طارئ على الذات من كل وجه فكان الأول أولى وعلى هذا أي على الأصل المذكور فإن  
وهبت له ألف ضمها إلى الألف الأولى وهي الألف المملوكة دون ثمن السائمة لأنها أقرب الألفين  
إلى الحول يعني قد استحق عليه الضم بمعنى المجانسة وقد تمارض هذا المعنى في الألفين على السواء  
فوجب الترجيح بالقرب إلى الحول لأنه يرجع إلى الاحتياط في حق الله تعالى كمروض التجارة يقوم بما  
هو الأنفع لفقراء احتياطاً فإن تصرف في ثمن الأبل فربح أفاضل الربح إلى أصله وإن بعد أصله  
عن الحول ولا يعتبر الرجحان بالاحتياط في الزكوة بأن يضم إلى الألف الأخرى باعتبار القرب إلى  
الوجود لأن التبعية معنى يرجع إلى ذات المستفاد فإن كون الشئ متفرعا من الشئ معنى يرجع إلى  
ذاته لأن ذاته جزء منه والقرب إلى الحول حال زائدة فيه فكان الترجيح بمعنى راجع إلى الذات أحق من  
الترجح بالحال وهذا كمروض التجارة إذا كانت مشتركة بأحد التقدين يقوم في حكم الزكوة به  
وإن كان التقويم بالنقد لا خرافع لحصول ذاتها به ثم استوضح محمد رحمه الله في الجامع هذا الكلام  
فقال لو كان باع الغنم بجمارية تساوي ألف درهم فزادت زيادة متصلة حتى صارت تساوي ألفين  
فلو قلنا بضم الزيادة إلى المال الآخر إذا كان أقرب إلى الحول لادى إلى امر قبيح وهو أن يركب  
أصل الجارية باعتبار رحول وصفها باعتبار حول آخر فلهذا يضم المتولد إلى ما تولد منه  
كذا في شرح الجامع لشمس الأئمة رحمه الله ليكون أصلا لغيرها من الفروع كما إذا أجرم  
المكي لعمرة وطاف لها شوطا ثم أحرمت بالحج يرفض إحرام العمرة عند أبي يوسف ومحمد  
رحمهما الله لأن العمرة أيسر قضاء وأقل أعمالا ويرفض إحرام الحج عند أبي حنيفة رحمه الله  
لأن العمرة راجحة في ذاتها لوجود جزء من أركانها بخلاف الحج وما قاله ترجيح بالحال  
( قوله ) وأما الرابع يعني من أقسام أول الباب وهو بيان الفاسد من وجوه الترجيح  
القياس بقياس آخر وقد مر الكلام فيه وما يجري مجراه مثل ترجيح أحد القياسين بالخبر لأن القياس  
متردد بالخبر فلا يكون حجة في مقابله والمصير إلى الترجيح بعد وقوع التعارض باعتبار المائنة ومثل  
ترجيح أحد الخبرين بنص الكتاب لأن الخبر لا يكون حجة في معارضة النص على ما قلنا يعني في أول  
الباب أن الترجيح لا يقع بما يصلح علة بانفراده والثاني من الترحيحات الفاسدة الترجيح بقلية الأشياء  
وهو أن يكون للفرع بأحد الأصلين شيء من وجه واحد وبالأصل الآخر الذي يخالف الأصل  
الأول شيء من وجهين أو من وجوه وهو صحيح عند عامة أصحاب الشافعي وقد نقل صاحب

وأما الرابع ففي أربعة أوجه  
ترجيح القياس بقياس  
آخر وما يجري مجراه على  
ما قلنا والثاني الترجيح  
بقلية الأشياء مثل قولهم  
إن الأخ يشبه الولد بوجه  
وهو المحرمية ويشبه ابن  
العم بسائر الوجوه كمثل  
وضع الزكوة وحل الخلية  
وقبول الشهادة ووجوب  
القصاص من الطرفين  
فكان أولى وهذا باطل لأن  
كل شيء يصاح قياسا فيصير  
كترجيح القياس بقياس آخر



القوا طع عن الشافعي رحمه الله انه قال في كتاب ادب القاضي الشيء اذا شبه اصلين ينظر ان يشبه احدهما في خصتين والاخر في خصلة الحقة بالذي شبهه في خصتين وهذا تنصيص على ترجيح احدي المثلين بكثرة الشبه وهذا لان القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن يزاد قوة عند كثرة الاشياء كما يزاد عند كثرة الاصول وهذا باطل عندنا لان الاشياء اوصاف واحكام تجمل عللا وكثرة الملل لا توجب ترجيحاً لكثرة الآيات والاختيار ولا فرق بين اوصاف تستبط من اصل اوصول ولو كانت من اصول شتى لم توجب ترجيحاً فكذا هذا وهذا بخلاف كثرة الاصول فان هناك الوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هنا فالاصل واحد والاصواف متعددة لان كل شبهة وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان من قيل الترجيح بكثرة الادلة قال الغزالي رحمه الله ترجيح العلة بكثرة شبهها باصلها على التي هي اقل شبهها باصلها ضعيف عندهم لا يرى مجرد الشب في الوصف الذي يتعاق الحكم به موجبا للحكم ومن رأى ذلك موجبا فغايتة ان يكون كلمة اخرى ولا يجب ترجيح عاتين على علة واحدة لان الشيء يترجح بقوته لا بانضمام مثله اليه كما لا يرجح الحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع على الثابت باحد هذه الاصول والثالث من الترخيمات الفاسدة الترجيح بالعموم مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الخفة مثلا والكثير وهو المكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان الاول أولى لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص فكونه اعم كان اوفق لمقصوده وهذا باطل عندنا لان الوصف فرع النص لكونه مستبطا منه وثابتا به والنص الخاص والعام سواء عندنا وعند الخصم الخاص يقضى اي ترجيح على العام فكيف صار العام احق من الذي هو فرعه هو راجع الى العام والضمير المجزول راجع الى الذي ينفي كيف صار العام في الفرع احق من الخاص الذي هو اى العام دونه في الرتبة ويؤيده عبارة شمس الاثني وعنده الخاص يقضى على العام كيف يقول في الملل ان ما يكون اعم فهو مرجح على ما يكون اخص او يقال معناه كيف صار العام من الوصف احق اي اقوى من النص الذي هو فرعه حيث لم يترجح العام من النص على الخاص منه وترجح العام من الوصف على الخاص منه ولان التمدي غير مقصود من التعليل عند الخصم حيث جوز التعليل بملة قاصرة فكان وجود التمدي وعدمه في التعليل بمنزلة لصحته بدونه فيبطل الترجيح بالعموم الذي هو عبارة عن زيادة التمدي **التمدي** ان ترى ان كثيرا من اصحاب الشافعي لم يرجحوا التمديد على القاصرة وقالوا هما سواء منهم صاحب القواطع والغزالي ورجح بعضهم القاصرة على التمديد منهم ابو اسحاق الاسفرايني ولو كان العموم مقصودا لترجحت التمديد بعمومها على القاصرة قال الغزالي رحمه الله ترجيح التمديد على القاصرة ضعيف عند من لا يفسد القاصرة لان كثرة الفروع بل وجود اصل الفروع لاثنتين قوة في ذات العلة بل يتقدح ان يقال القاصرة اوفق للنص وآمن

والثالث الترجيح بالعموم مثل قولهم ان الطعم احق لانه يعم القليل والكثير وهذا باطل لان الوصف فرع النص والنص العام والخاص سواء عندنا وعندكم الخاص يقضى على العام فكيف صار العام احق من الذي هو فرعه ولان التمديد غير مقصود عندكم فيعدل الترجيح وعندنا صار علة بمناه لا بصورة والعموم صورة والرابع الترجيح بقا الاوصاف فيقال ذات وصف احق من ذات وصفين وهذا باطل لان العلة فرع النص والنص الذي خص نظمه بضرب من الابتجاز والاختصار والعن الذي اشبع بيانه سواء وانما الترجيح في هذا الباب بالمعاني التي مر ذكرها فاما بالصورة فلا والقلة والكثرة صورة ولم يعتبر ذلك في الذي جعل نظمه حجة في هذا اولى

من الزلل فكانت اولى **وعندنا** صار الوصف علة بمناه وهو التأثير ولا مدخل للمعوم في ذلك بل للعموم صورة ولا اعتبار لها في الملل **والرابع** من الترخيمات الفاسدة الترجيح بقلة الاوصاف مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم في باب الربوا على الكيل والجنس بوحدة الوصف اذ الجنس شرط عندهم قالوا علة هي ذات وصف واحد اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف واكثر ثبورا من ذات وصفين لعدم توقفها في اثارة الحكم على شيء آخر فكانت اولى **ومنهم** من قال التي هي اكثر وصفا اولى لانها اكثر شبهها بالاصل **والسابع** انهم سواء لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوت النص والنص الموجز لا يترجح على المطول في البيان فكذا العلة ولم يعتبر ذلك اي الرجحان بالقلة والكثرة في النص الذي جعل نظمه حجة مع تحقق الاختصار والاشباع فيه ومع كونه اصلا في هذا اي في التعليل الذي هو فرع النص ولا يخفى فيه الاختصار والاشباع اولى ان لا يعتبر بالقلة والكثرة اذ الاعتبار فيه للتأثير لا بالقلة والكثرة بخلاف اعتبار الكثرة في الصوم لان الصوم انما صار صوما باعتبار صورته ومعناه فكان اعتبار الكثرة فيه اعتبارا للذات في مقابلة الحال فاما هنا فلا اعتبار للصورة اذ العلة صارت علة بمعناها لا بصورتها فلم يمكن فيها اعتبار الكثرة واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا تكاد تضبط لان الشيخ رحمه الله اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على الاربعة المتقدمة لانها هي المبينة على المعاني الفقهية والمتداولة بين اهل الفقه ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة قد اندرج فيما تقدم من الابواب واقتصر في بيان الوجوه الفاسدة على هذه الاربعة لانها هي المتداولة بين اهل النظر وقد يحصل الوقوف ببيان فسادها على فساد ما سواها من الوجوه الفاسدة فتقل الفائدة في الاشتغال بتفاسيها والله اعلم

### باب وجوه دفع الملل الطردية

**الاصواف الطردية نوعان** نوع منها اوصاف فاسدة في ذواتها لحاوها عن التأثير والملازمة **ونوع** منها اوصاف صحيحة في انفسها لكونها ملازمة ومؤثرة لان اهل الطرد تمسكوا بطرادها لا بتأثيرها ومنايتها اذ المنظور عندهم نفس الاطراد لا غير فهذا الباب لبيان وجوه الاعتراض عن هذا النوع من الاوصاف الطردية **وهو القسم الثاني** من هذا الباب اي هذا الباب هو القسم الثاني من باب دفع الملل فانه قد ذكر في اول ذلك الباب ان المال نوعان مؤثرة وطردية وعلى كل قسم ضرر من الدفع وقد فرغ من بيان وجوه دفع الملل المؤثرة وما يتعاق بها فشرع في بيان القسم الثاني من ذلك الباب **لانه** يرفع الخلاف اي عما اوجب علة المستدل لاعن الحكم المقصود **فهو** احق بالتقديم يتي لما كان هذا النوع من الاعتراض وانما للخلاف كان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان الوقوف وحصول المقصود به اشتغال بما لا يفيد ونوع من السفه ثم الحجة على الخصم بما يكون مناقضا لدعواه فاذا وافقه الخصم فيما قال لم يكن مناقضا لدعواه فلا يكون حجة (قوله) اما القول بموجب العلة فالزام ما يلزمه الملل بتعليله اي انه قبول السائل ما يوجب الملل عليه بتعليله يني مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين

### باب وجوه دفع الملل الطردية

وهو القسم الثاني من هذا الباب وذلك اربعة اوجه القول بموجب العلة لانه رفع الخلاف فهو احق بالتقديم ثم المماثلة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة اما القول بموجب العلة فالزام ما يلزمه الملل بتعليله وانه يوجب اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية وذلك مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في وضوء فبسن تنكته كفسل الوجه فيقال لهم عندنا يسن تنكته لان فرضه يتأدى بقدر الربع عندنا وعندكم باقل منه فما يجاوزه الى استيعابه فتثبت وزيادة اذ ليس مقتضى التثليث اتحاد المحل لاحالة الا ترى ان من دخل ثلاثة دور كان ثلث دخلات بمنزلهما في دار واحدة



هو تسليم ما اتخذ المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ثبت الممثل بملكه ما يتوهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجه مع بقاء مقصوده في الحكم او اثبت الممثل بدليله ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم بالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم يتبين ان ذلك ليس مأخذه فمسئلة التلث ومسئلة التعيين من امثلة القسم الاول والمسائل الباقية الى آخر الفصل من امثلة القسم الثاني واكثر القول بالموجب يتحقق في هذا القسم لحفاء مأخذ الاحكام لكثرةها وتنوعها وعدم الوقوف على ما هو معتد الخصم من جعلها بخلاف محل النزاع وهو الاحكام المختلف فيها فانه قل ما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة عن الاثمة الخواص والعوام دون معرفة المدارك وانه اي القول بموجب الملة يلجى اى يضطر اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة بمعنى لما رواه ان الاشتغال بالطرد لم يقن عنهم شيئا اعرضوا عنه وذكروا بعد في المناظرة او صافا مؤثرة ومعاني فقهية لا يمكن ردّها بهذا النوع من الاعتراض او معناه انهم لما تمسكوا باطراد وصف ورد عليهم بهذا النوع من الاعتراض اضطرروا الى بيان التأثير لذلك الوصف ليصير حجة على الخصم والوجه الاول اظهر لان هذا الاعتراض لما توجه على المستدل صار متعلما عند عامة الاصوليين لئلا ين ان ما يصيبه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع واذا كان كذلك لم ينفعه بيان التأثير للوصف بعدما صار متعلما فكان الوجه الاول اولى وذلك اى القول بالموجب يتحقق في هذا الفصل فمما تجاوز ما يتجاوز المقدار المفروض الى استيعاب الرأس الذي هو سنة بالايجاع تليث وزيادة ولكن في غير محل الذي ادى فيه الفرض وذلك ليس مانع عن التلث اذ ليس مقتضى التلث اتحاد المحل لما ذكره واذا كان اى الامر كذلك اى كذا ذكرنا ان اتحاد المحل ليس مقتضى التلث فقد ضم الماسح الى الفرض امثاله فكان هذا الضم تليثا وزيادة اذ التلث ضم المثلين الى الاول وهذا ضم ثلثة امثال او اكثر فان غير اى المستدل العبارة بطريق العناية فقال وجب ان يسن تكراره اى اردت بالتلث التكرار الذى هو مقتضى اتحاد المحل لامحالة او بطريق الانتقال من حكم الى حكم فانه صحيح معنى هذا الوصف كما اقتضى التلث اقتضى التكرار ايضا فثبت به هذا الحكم لم نسلم ذلك اى سنة التكرار في الاصل وهو الفصل فيقول لان لم ان التكرار في الاصل مسنون قصدا بل المسنون تكميله اذ هو الاصل في الاركان وتكميله اى تكميل الاصل او تكميل الركن او الفرض باطلاله في محله بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود لا يشكراره لان النص الذى يوجبه لا يقتضى التكرار ولكنه يقتضى الكمال فيكون في الاطالة امثاله لكن الفرض لما استغرق في الفصل محله لم يمكن التكميل بالاطالة لانه يقع اكلا في غير محل الفرض اضطررنا الى المصير الى التكرار ليحصل التكميل بالزيادة من جنسه في محله خلفا عن الاصل وهو التكميل بالاطالة والاصل ههنا مقدور عليه في مسح الرأس لاتساع محله فيعمل الحلف وهو التكميل بالتكرار وقوله في مسح الرأس بدل من ههنا قال القاضي الامام رحمه الله التكميل انما يحصل بزيادة من جنس الاصل في محل الاصل لانه في غير محله لا يكون اكلا وههنا التكميل بهذا الطريق يمكن من غير

( ما جديد )

واذا كان كذلك فقد ضم الى الفرض امثاله فكان تليثا وزيادة فان غير العبارة فقال وجب ان يسن تكراره لم يسلم ذلك في الاصل لان التكرار في الاصل غير مسنون ولكن المسنون تكميله وهو الاصل في الاركان وتكميله باطلاله في محله ان امكن بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود ولكن الفرض لما استغرق محله اضطررنا الى التكرار خلفا عن الاصل والاصل ههنا مقدور عليه في مسح الرأس لاتساع محله فيعمل الحلف

وظهر به ذافته المسئلة وهو ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا كما في اركان الصلوة ولا اثر لها في التكميل لامحالة الا يرى ان مسح الرأس بشاركة مسح الحنك في الاستيعاب سنة وهو ( ١٢٢٥ ) رخصة وكذلك المضمة فاما المسح فله اثر في التخفيف لامحالة لانه لا يؤدي لعلهم معقول فلما كان كذلك كان

ما جديد لانه يحصل بالاستيعاب تكميل الطهارة المطلوبة بالمسح فرضا بماء طهور يستعمله في محل الفرض لان الرأس كله محل المسح والبلل طهور مالم يستوعب العضو كالماء في الفصل يبقى طهورا في آخر العضو على حكم الابتداء فيزداد بالا مداد طهارة قدر الفرض الذى لو اقتصر عليه اجزاء بطهارة مثلها بماء مثل ماء الاصل في محل مثل محل الاصل فيلحق بالفصل اذا ثبت فيكره الزيادة عليه بماء طهور كما كره في الفصل بعد التلث ويظهر بهذا اى بما ذكرنا من القول بالموجب والممانعة فقه المسئلة فان الممثل يضطر الى الرجوع الى طاب انما يوصف الركنية في التكرار والى التأمل في وصف المسح الذى هو معتد خصمه فتبين حينئذ ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا فان في اركان الصلوة لم يشرع التكرار فرضا ولا سنة مع قيام وصف الركنية ولا اثر لها اى للركنية في التكميل لامحالة يبنى ليس التكميل بخصا بالركنية مع كونها مؤثرة فيه بل هو ثابت فيها هو رخصة وفيها هو سنة ايضا فلا يكون هذا الوصف منعكسا الا ترى ان مسح الرأس بشاركة مسح الحنك في الاستيعاب سنة يبنى استيعاب في مسح الحنك بالماء الى الساق التى هي منتهى بها محل الفصل كما يسن في مسح الرأس وهو اى مسح الحنك رخصة وليس بركن بدليل انه لو نزع خفيه وغسل رجليه جاز وكان افضل ولو كان ركنا لا يتأدى الوضوء بدونه كمسح الرأس وكذلك اى وكسح الحنك المضمة فيهما ليست بركن وقد شرع التكميل فيها ايضا بالتكرار كتميل الوجه فثبت ان وظائف الوضوء اركانها ورخصها وسننها سواء في معنى التكميل لا اختصاص للركنية فاما المسح فقد ظهر تأثيره في التخفيف وثبت اختصاص التخفيف به وهو معنى قوله لامحالة فكان منعكسا لانه لا يؤدي لعلهم معقول يبنى انما كان مؤثرا في التخفيف لان المسح لا يعمل فيه معنى التطهير بدليل ان الطهارة لا تحصل بالمسح لو تحققت نجاسة في المحل فلما كان كذلك اى كان المسح كما ينأى لعلهم غير معقول يبنى لما كان المطلوب منه طهارة حكمية لاحقية كانت الاطالة فيه سنة ليزداد بها طهر حكمي مثل الاول مع رعاية صفة التخفيف لا التكميل بالتكرار لان التكميل به شرع فباعقل معنى التطهير فيه وهو التطهير بتبديل الماء ليكون اقرب الى طمانينة القلب كما في غسل النجاسة العينية من البدن والذوب وهذا كما اى ما ذكرنا ان الاستيعاب تليث وزيادة وان اكل المسح بطريق السنة يحصل بالاطالة دون التكرار بناء على كذا يتأدى ببعض الرأس لامحالة اى بكل حال سواء استوعب او اقتصر على مقدار الفرض وذلك اى التأدى ببعض بكل حال وذلك اى تأدى الفرض بالكل والخط الى الادنى بطريق الرخصة مثل القراءة عندكم فانها وان طالت كانت فرضا مع ان فرضها يتأدى بآية واحدة وكما الركوع والسجود والجواب عنه اى بما ذكرنا ان الفرض يتأدى بالكل والخط الى الادنى رخصة فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص بخلاف النص الموجب للقراءة فانه لا يقتضى تبعضا بل هو دال على وجوب مطلق القراءة يتأدى الفرض بمطلق ما يصح قراءة والقبيل والكثير داخلان تحت المطلق فلذلك يتأدى الفرض بالكثير كما يتأدى بالقبيل والفضل على نصاب التكميل بدعة كالفضل على الثلاث في الفصل والفضل على الاستيعاب في مسح الحنك ( قوله ) ومن ذلك اى وما يمكن ان يقال به بموجب الدلة لان هذا الوصف

الاطالة فيه سنة لا التكميل بالتكرار الا يرى ان التكميل بالتكرار ربما يباحقه بالخطور وهو العمل فكيف يصلح تكميلا واما الفصل فقد شرع الطهر معقول فكان التكميل اى تكميلا ولم يكن محظورا فقد ادى القول بموجب الملة الى الممانعة وهذا كله بناء على ان الفرض في المسح يتأدى ببعض الرأس لامحالة وذلك غير مسلم على مذهبهم بل الفرض يتأدى بأكمله ولكن الشرع رخص في الخط الى ادنى المقادير وذلك كالقراءة عندكم وان طالت كانت فرضا وقد يتأدى بآية واحدة واذا كان كذلك لم يلزمه شيء من هذه الوجوه والجواب عنه ان هذا خلاف الكتاب قال الله تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلکم وقد يتسا في ابواب حروف المعاني ان الاستيعاب غير مراد بالنص فصار البعض هو المراد ابتداء بالنص فصار اصلا لارخصة نصار استيعابا به تكميلا للفرض والفضل على نصاب التكميل بدعة بالا جماع

ومن ذلك قولهم في صوم ( رابع ) رمضان انه صوم فرض ( ١٥٤ ) لا يصح الا يتبين النية فنلنا نحن بموجب لان هذا الوصف يوجب التمين لكنه لا يمنع وجود ما يعينه فيكون اطالته تميينا ولا لا يصح عندنا الا يتبين النية لانا انما نجوز باطلاق النية على انه تعيين



وهو العرضية بوجوب التعمين لأن تحصيل الوصف واجب كتحصيل الأصل فلم يكن بد من نية  
الفرض لتجزئه عن غيره بالتعمين \* لكنه وإن أوجب التعمين لا يمنع وجود ما يمينه وقد وجد  
المعين وهو أفراد الشرعية وعدم المزاحم فإن الله تعالى لم يشرع في شهر رمضان وهو ما سوى  
صوم الفرض فيكون ميمنا بتعمين الشوارع فإذا اطاق صار كأنه توى الصوم المشروع فيه  
ونعم يجوز بدون التعمين فكذا هي تصرف مطلق الاسم إليه فيكون إطلاقه تيمنا أي إصابة للمشروع  
المعين \* ولأنه أي صوم رمضان لا يجوز عندنا إلا بتعمين النية من العبادات كما قلنا ولكن التعمين قد وجد  
من العبد لأن إطلاق النية منه تبيين في هذه الصورة لأن التعمين ساقط عنه \* والفرق بين التكتين  
أن التكتة الأولى تشير إلى أن التعمين ساقط عن العبد لحصول التعمين بتعمين الشارع والتكتة الثانية  
تشير إلى أن التعمين لم يسقط عنه ولكن إطلاق النية منه تبيين فكان التعمين مضافا إلى العبد  
في هاتين المسألتين إنما أمكن للسائل القول بوجوب العلة لأن الحكم المذكور فيهما وهو  
الثبوت في المسئلة الأولى والتعمين في المسئلة الثانية ليس محل النزاع وإنما النزاع في أن الاستيعاب  
ثابت وإن الإطلاق تامين (قوله) ومن ذلك أي وما يتأتى فيه القول بوجوب العلة قول أصحاب  
الشافعي في أن المشروع في صاوة أتعطوع أو صوم الثقل غير ملزم بأثر ثقل قربة إلى آخره  
\* حتى أنه أي القضاء يجب إذا قصد لا اختياره بأن شرع في صاوة الثقل بالتيمم تأسياء الماء في رحله  
\* ثم وجده أي تذكره في خلال الصلوة \* أو شرع في صوم المنزل نصب الماء في حاقه في اليوم  
وجب عليه القضاء عندنا وإن لم يوجد منه الأفساد ولما وجب القضاء بالفساد كما وجب بالافساد  
علم أنه مضاف إلى متى آخر شيئا ملهما وهو المشروع الذي يصير الأداء به مضمونا عليه  
وفوات المضمون موجب للمثل \* فإن قيل أي غير المثل المبالغة فقال بأثر ثقل قربة لا يمتنع  
في فاسدها فوجب أن لا يلزمه القضاء بالشرع ولا بالافساد كالوضوء \* قلنا كذا يعني نلتزم  
هذا الموجب أيضا ونقول لا تضمن القربة بالشرع المضاف إلى عبادة لا يمتنع في فاسدها وإنما  
تضمن بالشرع في عبادة نلتزم بالنذر ولا بد من إضافة الحكم إلى هذا الوصف لأن الوصف  
إنما يذكر علة للحكم وما ذكر لا يصح علة للموجب فلا بد من إضافته إلى وصف يصح علة  
للايجاب وهو أنه مما يلزم بالنذر وعدم الزوم باعتبار الوصف الذي ذكره لا يمنع الزوم  
باعتبار الوصف الذي ذكرناه وإذا آل الكلام إلى ما قلنا يضطر الممثل إلى إقامة الدليل على  
أن المشروع غير ملزم وأنه ليس نظير النذر في كونه ملزما فيظهره فقه المسئلة \* وذلك أي  
قولهم في هذه المسئلة أنه لا يمتنع قربة لا يمتنع في فاسدها فلا يلزمه القضاء مثل قولهم في العبد  
إلى آخره \* وصورة المسئلة ما إذا قل العبد خفعا يجب على القاتل قيمته ولا تراد على دية الحر  
وتنقص منها ما يشترطه دراهم وعندهم يجب قيمته بالغة ما بلغت \* قالوا العبد مال فلا يتقدر  
بدله بالقتل كالدابة وغيرها \* وقلنا لا يتقدر بدله بهذا الوصف وهو المالية ولكنه لا يمنع وجود  
وصف آخر يتقدر بدله به وهو وصف الأدمية لأن العبد بهذا الوصف ليس بمال بل هو مبيع  
على أصل الحرية على ما عرف فيتقدر بدله بهذا الوصف كدية الحر لا بوصف المالية \* وأما

ومن ذلك قولهم بأثر  
ثقل قربة لا يمتنع  
في فاسدها فلا يلزم القضاء  
بالافساد كقيل في الوضوء  
فإنسأهم لا يجب القضاء  
عندنا بالافساد حتى أنه  
يجب أن يفسد لا باختياره بأن  
وجد التيمم في الثقل ماء  
لكنه بالشرع يصير مضمونا  
عليه وفوات المضمون في  
ضمانه بوجوب المثل فإن  
قيل وجب أن لا يلزمه  
القضاء بالشرع ولا  
بالإنسان قلنا عندنا القربة  
بهذا الوصف لا تضمن  
وأما تضمن بوصف أنه  
يلتزم بالنذر وذلك مثل  
قولهم العبد مال فلا يتقدر  
بدله بالقتل كالدابة وعندنا  
لا يتقدر بدله بهذا الوصف  
بل بوصف الأدمية وهذا  
كلام حسن لا يرى أن  
الموجود قد يكون ببعض  
صفاته حسنا وببعض  
صفاته رديا فيجوز أن  
تكون القربة مضمونة  
بوصف خاص غير مضمونة  
بساير الأوصاف

تنقيص دية من دية الحر بمشيرة فسيأتيك بيانه ان شاء الله تعالى في باب الموارض \* وهذا  
كلام حسن أي الزام السائل ما ذكره الممثل من الحكم بناء على الوصف الذي ذكره وأثبت  
مقصوده بوصف آخر طريق حسن فإن الموجود قد يكون ببعض صفاته حسنا وببعض صفاته  
رديا أي قيحا مع أن الحسن والقيح متضادان وله أمثلة في المحبوسات والمشروعات فإن الإنسان  
قد يوصف بالحسن باعتبار حسن وجهه وبالقيح باعتبار قصر قامته \* وقتل الجاني حسن باعتبار  
جنايته قبيح باعتبار تحريم بيان الرب وكذا الصوم المنهي عنه والصلوة المنهي عنها \* وكذا  
العبد بين اثنين إذا امره أحدهما بفعل ونهاه الآخر عن عين ذلك الفعل كان اقدامه عليه  
واتهاؤه عنه حسنا من وجه قبيحا من وجه \* وإذا كان كذلك جاز أن يكون القربة مضمونة  
بوصف خاص وهو أنه يلتزم بالنذر غير مضمونة بسائر الأوصاف وهي كونها قربة وكونها  
علا لا يمتنع في فاسدها وكونها غير واجبة بالأمر وأحوها (قوله) ومن ذلك أي وما قيل فيه  
بوجوب العلة قولهم فيما إذا سلم مذروعا في جنبه بأن سلم هرويا في هروى فانه لا يجوز عندنا  
ويجوز عندهم أنه سلم مذروعا في مذروع فيجوز كذا إذا سلم هرويا في هروى \* ونحن نقول  
بوجبه فإن بهذا الوصف وهو أن هذا اسلام مذروع في مذروع لا يفسد العقد عندنا ولكن  
ذلك الوصف لا يمنع وجود الفساد بمعنى آخر موجب للفساد الأخرى أنه لو لم يقبض رأس  
المال في المجلس أو قرن بهذا العقد شرط فاسد بأن سلم بذراع رجل عينه كان فاسدا بالاتفاق  
مع وجود هذا الوصف فيجوز أن يفسد بمنى الجنية أيضا فإنها أحد وصفي علة الربا تصلح  
محرمة للنسيئة كالوصف الآخر وهو الكل فانه لو سلم خطبة في شير لا يجوز لما قلنا من وجود  
أحد وصفي علة الربا كذا هي هنا فحينئذ يضطر الممثل إلى بيان أن الجنية لا تصلح علة للفساد  
هذا العقد بهما أن مكنته \* وكذلك أي ومن ذلك قولهم في هذه المسئلة قولهم في المختلعة إلى آخره ونحن  
نقول بوجبه أي بوجبه هذا التعليل فإن عندنا لا يلحقها الطلاق بوصف أنها منقطة السكاح  
ولكن بوصف أنها ممتدة عن نكاح صحيح فإن المدة أثر من آثار النكاح وبقيائها يبقى ملك للزوج  
عليها حتى كان له ولاية منه ما عن الخروج فتكون المرأة بهذا الوصف محللا للطلاق \* واحتج  
بقوله نكاح صحيح عن الممتدة عن نكاح فاسد فإنها ليست محل للطلاق لأنها في حال عدم  
انتاركة ليست محل للطلاق في حال المتاركة التي هي حالة المدة أولى \* ومن ذلك قولهم  
في اشتراط الإيمان في رقة كفارة والظهار والصوم تحريم في تكبير \* ونحن نقول هذا الوصف  
وهو كونه تحريرا في تكبير بوجبه اشتراط إيمان الحر كذا قلتم لكن قيام الموجب لاشتراط  
الإيمان لا يمنع معارضة ما يسقط اشتراطه وهو الطلاق صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق  
بقوله فتحريم رقة \* كالدين يسقط بغير قيام الدين في الذمة بوجبه الأداء ولكيه لا يمنع وجود  
ما يسقطه كذا إذا أرا صاحب الحق من عليه الدين عن حقه وإذا كان كذلك حصل الأمتثال بالأمر  
باعتاق الكافرة كالحصول باعتاق المؤمنة فيخرج به عن المهددة فيضطر الممثل عند ذلك إلى الرجوع  
إلى نفسه المسئلة وهو أن الامتثال لا يحصل بتحريم الكافرة كذا يحصل به في كفارة القتل لأن

ومن ذلك قولهم سلم مذروعا  
في مذروع فخاز ونحن  
نقول بهذا الوصف لا يفسد  
عندنا وذلك لا يمنع وجود  
الفساد بدليله كذا إذا قرن به  
شرط فاسد وكذلك قولهم  
في المختلعة أنها منقطة السكاح  
فلا يلحقها الطلاق كمنقضية  
المدة ونحن نقول بوجبه  
لأن الطلاق لا يلحقها  
بهذا الوصف بل بوصف  
أنها ممتدة عن نكاح صحيح  
ومن ذلك قولهم تحريم  
في تكفير فلا يقع به التكفير  
الأبائمان الحر ونحن نقول  
هذا الوصف بوجبه  
الإيمان عندنا لكن قيام  
الموجب لا يمنع معارضة  
ما يسقطه وهو الطلاق  
صاحب الشرع الذي هو  
صاحب الحق كالدين يسقط  
وكذلك قولهم في المرفة  
أنها أخذ مال الغير بالإتدين  
فيوجب الضمان قلنا نحن  
نقول بل لا يمنع اعتراض  
ما يسقطه كالإبراء فكذلك  
استيفاء الحد



المطابق محمول على المقيد وكذلك أي وكقولهم في مسئلة الكفارة قولهم في السرقة يعني في ان القطع في السرقة لا يوجب سقوط ضمان المرووق عن السارق انما اخذ مال الغير بل لا بد من اي بلا اعتقاد اباحة وتأويل في الاخذ فيوجب الضمان كالغصب بخلاف اخذ الحر في مال المسلم واخذ الباغي مال العادل فانه لا يوجب الضمان لانه اخذ بطريق الدين اذا لم يمتد اياحه والباغي يأخذ بتأويل فيعتبر في اسقاط الضمان عند وجود التهمة وانا نقول به أي نسلم ان ما ذكره وامن الوصف وهو انه اخذ مال الغير موجب للضمان ولكنه لا يتبع اعتراض ما يستقطبه كالأمر آه أي كبريا صاحب الحق وهو المرووق من السارق عن الضمان فكذلك أي فكذلك ابراه استيفاء الحد عند في اسقاط الضمان فيقول الكلام حيث ان امتثاله لحد يوجب الضمان ام لا يظهر منه المسئلة في هذه المسائل قصد المبالغة في التلليل ابطال مذهب خصمه فيما ذهب اليه من الحكم فسان فيقول بتوجب بين ان ما ذكرته ليس بتأخذ الحكم عندي وان هذا التلليل لا يندفع فيه ذهبت اليه من الحكم ثم اختلف في انه هل يجب على السائل بعدما رد المأخذ الذي ذكره الممثل بيان مأخذه قبل يجب لاحتمال ان يكون هذا هو المأخذ عنده ولم يلمح بعدم التكليف بقوله به عنا او قد افترق كلام خصمه ولا كذلك اذا وجب عليه فكان الوجوب انفسى في صيانة الكلام عن الجحد والتماد فكان أولى وقيل لا يجب اذا وجب لتكليفه بذلك بعد التوفاه بشرط الوجوب وهو التمسك عن تزعم لانه عاقل متدين وهو اعرف بتأخذ نفسه او يأخذ امامه فكان الضرر من جهة الصدق فيما دعاه فوجب تصديقه كيف ولو لم يصدق ووجب عليه بيان مأخذ من الممكن المستدل لا اعتراض عليه فاقب المستدل معترف ولا يخفى ما فيه من الخط وان لم يكن فلا فائدة في ابداء المأخذ لا مكان ادعائه لا يصحح التلليل تزويجا لكلامه فانه من امتناع ورود الاعتراض عليه فان قيل القول بالتوجب في هذا القسم وهو ما اذا كان التلليل لا يصلح مأخذ الخصم يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السائل لما لم ان علة المثلل توجب ما ترتب عليها من الحكم كان يخلف الحكم عنها لما ثبت عدمه فيكون تخصيصه فيستقيم بقوله من حوز تخصيصه ولا يستقيم ممن انكره والشيخ لم يصف رجحانه من هذه الفرقة فيسمى ان لا يصح منه تصحيح القول بالتوجب في هذا القسم فقا لا نسلم انه تخصيص من حيث المعنى وان كان يراى انه تخصيص صورة لان المقصود من التخصيص دفع النقص عن العلة التي رام الممثل تصحيحها بيان مانع الخصم وليس فيما نحن فيه مقصود السائل من القول بالتوجب تصحيح علة الممثل بل المقصود منه ابطاله واقاف كلامه لا غير فلم يكن تخصيصا بل كان ابطالا لكلامه معنى فذلك صريح من الكل

### في الفصل الثاني

وهو الممانعة (قوله) والرابع في نسبة الحكم الى الوصف لان اصحاب الطرد يشترطون صلاح الوصف وتعلق الحكم به وجودا وعندما قد اقتضت نسبة الحكم عنه كان قاسدا وقيل

(في الفرق)

في الفرق بين هذا القسم والقسم الاول ان الممانعة في الوصف هي عدم تسليم وجود الوصف المذكور في محل النزاع والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي عدم تسليم كون الحكم منسوبا الى الوصف المذكور مع تسليم وجود ذلك الوصف المذكور في محل النزاع وقيل الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل اما الاول وهو الممانعة في نفس الوصف فمثل قول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا وهذا الوصف وهو كونها متعلقة بالجماع غير مسلم عندنا بل هي متعلقة بالافطار اذا كمل جنابة لا بالجماع بدليل انه لو جامع لمسايا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطئ زنا يوجب الحد ولو جامع ذكرا لصومه يفسد لوجود الفطر وان كان الوطئ حلالا في نفسه وهذا لان الجماع اهد الفطر والحكم لا يتماق بالآلة وانما يتماق بالحاصل بالآلة كما في الجرح فان من جرح انسانا ومات الجرح به يجب القصاص ولا يتماق وجوبه بالآلة وانما يتماق بالجرح الحاصل بالآلة فنعرف انها متعلقة بالافطار على وجه الجنابة وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل واحد وعند الحاق هذا المنع يضطر الى بيان حرف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجنابة فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة ثم قيل اراد هذا المثال ههنا غير ملائم لانه من امثلة القسم الرابع فان السائل منع فيه نسبة الحكم الى الجماع واصله الى وصف آخر وهو الفطر واجب بانه وان كان كذلك فهو ممانعة في الوصف ايضا من حيث ان الممثل جعل كون الكفارة متعلقة بالجماع علة للمنع من الوجوب في الاكل والسائل منع كونه متعلقا بالجماع فيكون مانعا لنفس الوصف عن كونه علة فيصير اراده ههنا من هذا الوجه (قوله) ومن ذلك أي وما يتحقق فيه ممانعة نفس الوصف قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فيبطل كبيع الصبرة من الحنطة بصبرة منها لانا نقول تريدون بالمجازفة مجازفة ذات او وصف أي تريدون مجازفة ترجع الى نفس البدين او الى وصفهما من الرذالة والجودة فلا بد من القول بالذات لان الثبوت والتساوي في الوصف ساقطا الاعتبار في الاحوال الربوية بالاجماع ثم نقول مجازفة في الذات أي تريدون مجازفة في الذات او تقولون هي مجازفة في الذات باعتبار صورتها التي بها عرفت تفاحة ام هي مجازفة بالنظر الى المقياس الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء والضمير في صورته راجع الى المبيع او الى الذات على تأويل المذكور فلا بد من القول بالمعيار أي بالمجازفة من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفاز من حنطة بقفاز منها جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة فربما يكون احدهما اكبر من الآخر في عدد الحبات والاجزاء فان قيل أي ان ذكر الممثل انه لا حاجة الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة ان نسلم له المجازفة مطلقة أي لانسلم له ان مطلق المجازفة مانع من صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة ما لا يمنع بيع

ومن ذلك قولهم في بيع التفاحة بالتفاحة انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة لانا نقول مجازفة ذات او وصف فلا بد من القول بالذات ثم نقول مجازفة في الذات بصورة او بمعياره فلا بد من القول بالمعيار لان المطعوم بالمطعوم كيلا يكيل جائز وان تفاوت في الذات فان لا حاجة الى هذا النسب له المجازفة مطلقة فيضطر الى اثبات ان انطعم علة لتحريم البيع بشرط الجنس مع ان الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار



المطعم بالمطعم بالاجماع فاذا لا يجد المصل يدان ان يضرب المجازفة بالمجازفة في الميار وهو الكيل واذا قررها به لم نعلم في وجودها بيع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لا تدخل تحت كيل الميار والمجازفة فيما لا يدخل تحت الكيل لا تصور فقد ادى الاستفسار الى الممانعة في الوصف فيضطر المصل بعد الاستفسار والممانعة الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعم بالمطعم لان الطعم عند علة لتحريم البيع في المعلومات والجنسية شرط والمساواة كيلا يخلص عن الحرمة في بيع التفاحة بالتفاحة قد وجدت العلة والشرط ولم يوجد الخلل لعدم تصور المساواة فبينما كيلا ثبتت الحرمة كالقوات المساواة بالفضل على اجدالكين وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كفا في سائر الاموال والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على الميار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في الميار اذا الفضل يكون بمد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت الميار اصلا فيجوز بيع التفاحة بالتفاحة عملا بالاصل وقوله مع ان الكيل متصل بقوله لان له المجازفة مطلقة يعني لان ان مطلق المجازفة مانع من صحة البيع لان الجواز متعلق بالمساواة كيلا بالاجماع وبها وقع الخلل عن فضل هو ربوا ولا يزول بالمساواة كيلا لا فضل على الكيل ثبت ان الحرمة متعلقة بالمجازفة كيلا لا يمتنع المجازفة او هو متصل بقوله الطعم علة لتحريم البيع يعني انه جعل الطعم علة لتحريم البيع عند المقابلة بالجنس وهو يقتضي تحريم البيع في القليل والكثير عند قوات التساوي كيلا مع ان الكيل اي التساوي في الكيل الذي يظهر به الجواز لا يمد الا الفضل على الميار اي لا يقتضي الا الاحراز عن الفضل على الميار فكان اثبات العلة على وجه يوجب الحرمة مطلقة في القليل والكثير على خلاف مقتضى النص (قوله) ومن ذلك اي وما يمكن فيه ممانعة الوصف قولهم كذا الولى تلك تزويج الثيب الصغيرة عندنا كما تلك تزويج البكر الصغيرة وعند الشافعي رحمه الله لا تلك احد من الاولياء تزويجها اصلا حتى تبلغ لان ولايته عليها زالت بالثبابة فاذا بلغت فحينئذ تزويجها بمشورتها وان كانت الثيب مجنونة يجوز للاب والجد تزويجها صغيرة كانت او كبيرة ولا يجوز لغير الاب والجد تزويجها ان كانت صغيرة فان بلغت تزويجها السلطان بمشورة الاولياء او بان لهم في تزويجها كذا في التهذيب قالوا هذه ثيب يرجى مشورتها واحترزوا به عن المجنونة فان مشورتها لا ترجى في المالب فلا تنكح الابراهما كالثيب البالغة النافعة والمفنى عليها والعامة لا ما قول الامم متفقة بقوله ومن ذلك برأى حاضرا برأى مستحدث اي تريدون قولكم لانكح الابراهما رأيا قائما في الحال اوراها سيحدث فان اردتم الاول فلا تسلم وجوده في الفرع وهو الصغيرة اذ ليس لها رأى قائم في الحال لاني المتع ولا في الاطلاق فان من لم يجوز تزويجها لم يفسد في ذلك بين ان يكون المقدر رأيا ويدون رأيا ومن جاز المقدر نكحك لم يفسد فمرنا انه ليس لها رأى قائم وان عقيم التاني فلا تسلم وجوده في الاصل وهو الثيب البالغة لان لها رأيا قائما لا مستحدا ولهذا كان للولى تزويجها بمشورتها في الحال بالاتفاق وكان لها ان تزوج بنفسها ايضا عندنا فكان هذا ممانعة لنفس

( الوصف )

ومن ذلك قولهم في الثيب الصغيرة انها ثيب ترجى مشورتها فلا تنكح الابراهما كالثيب البالغة لانا نقول برأى حاضرا برأى مستحدث فاما الحاضر فلم يوجد في الفرع واما المستحدث فلا يوجد في الاصل فان قال لاحاجة الى هذا قلنا عندنا لا تنكح الابراهما لان رأى الولي رأيا فان قال بايهما كان انتقض بالمجنونة لان لها رأيا مستحدا ايضا لان الجنون يحتمل الزوال لاحالة

فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الولاية ثابتة ١٢٣١ فلا يمتنعها الا رأى القائم فاما الممدوم قبل الوجود فلا يحتمل ان

الوصف في الفرع او الاصل فان قال المصل لاحاجة الى التفصيل بل اشترط رأيا على الاطلاق قلنا نحن نقول بموجب ما ذكرت فان عندنا لا تنكح الابراهما ايضا لان رأى الولي قائم مقام رأيا كفا في عامة التصرفات فان قال بيهما كان يعني لا يريد باطلاق رأى رأى الثيب بل يريد رأى نفسها قائما كان او مستحدا انتقض بالثيب المجنونة البالغة قلنا تزوج وان كان رأيا مرجوا بالانافة اذ الجنون يحتمل الزوال لاحالة كالصبي لكنهم يفرقون بين الصغيرة والمجنونة بان الصغيرة بالبلوغ تصير من اهل الاذن وبلوغها وان ينتظر وليس لافاقة المجنونة وان ينتظر اليه اشير في التهذيب فيظهر به اي بما قلنا من الممانعة فقه المسئلة وهو ان الولاية الولي ثابتة فلا يقطعها الا رأى قائم وهو رأى البالغة فاما الممدوم قبل الوجود وهو رأى الذى سيحدث للصغيرة فلا يحتمل ان يكون شرطا مانعا للولاية الولي من الثبوت او دليلا قاطعا لولايته عنها بعد الثبوت لان ما سيحدث من مانع او علة لا يصلح ان يكون مؤثرا في الحكم قبل ثبوت في المنع ولا في الاثبات اذ انكم لا يسبق علة فكيف يصلح رأى الممدوم مانعا او قاطعا ولو كان رأى الممدوم الذى سيحدث قاطعا للولاية لما ثبت الولاية على صبي وصية ورأيت بخط شيخى رحمه الله ان الشافعي رحمه الله جعل رأى المستحدث غالبا دليلا على قطع استبداد ولاية الولي وفي نكتة جعل ذلك مانعا من النفاذ فصار محجوزا بسبب رأيا فالشيخ بقوله شرطا مانعا او دليلا قاطعا اشار الى المعين والمذكور في بعض الشروح ان معناه ان الممدوم وهو رأى المستحدث لا يحتمل ان يكون مانعا من ثبوت الولاية لا جديها اذ اقامت ابوا لثيب الصغيرة وانتقلت الولاية الى الجد او دليلا قاطعا للولاية الولي فيما اذا ثبت والولى باق وهذا الذى قلنا اي ما ذكرنا من ممانعة الوصف في هذه المسائل امثلة ممانعة الوصف في الفرع فان في المسئلة الاولى كون الحكم متعلقا بالجماع في الاصل وهو الجدم سلم ولكنه في الفرع وهو كفارة الصوم ممنوع وفي المسئلة الثانية المجازفة في بيع الصبرة بالصبرة مسلم ولكنها في التفاحة بالتفاحة ممنوعة وفي المسئلة الثالثة منع رجاء المشورة عن صحة النكاح مسلم في الاصل وهو البالغة دون الفرع وهو الصغيرة وفيه اي في هذا الوجه وهو ممانعة الوصف في الاصل فان في مسئلة التثليث الوصف وهو قوله طهارة مسح مسلم في الفرع غير مسلم في الاصل وهو الاستحباب طهارة عن النجاسة الحقيقية ولهذا كان الفسل فيه افضل ولو احدث ولم يحصل التلويث بان خرج منه ربح لا يلزمه المسح ولا بد ان ايضا فلم انه ازالة نجاسة حقيقية فيضطر المصل الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو بيان ما يتعلق به التكرار الى آخره يعني فقه المسئلة يدور على معرفة معنى الفسل الذى تماق به التكرار وعلى معرفة معنى المسح الذى تماق به التخفيف وما اي المسح والفسل في اقتضاء التكرار في طرفي قرض يعني لا يمكن الجمع بينهما لانهما متناقضان في اقتضاء التكرار فان التكرار في احدهما وهو الفسل يحقق غرضه وهو التخفيف والتطهير الذى وضع الفسل له فيصالح التكرار مكمل له وفي التاني وهو المسح يفسد اي يفسد التكرار حقيقته وبما حقه بالمحذور وهو الفسل لما سار ان الفسل في موضع المسح مكروه واذا كان كذلك لا يمكن اعتبار احدهما بالآخر في شرعية التكرار وعبرة شمس الاثمة فيضطر المصل عندها المنع الى الرجوع

وجوب بالضرورة لما قلنا من الادكان لكن التكرار اطالته لا تكرر كما في غيره



الى حرف المسئلة وهو اثبات التسوية بين المسح والمغسول بوصف صالح لتعاق حكم التكرار به او التفرقة بينهما بوصف المسح والغسل فان احدهما يدل على الاستيعاب والاخر يدل على التخفيف ( قوله ) واما الممانعة في الحكم وهو الوجه الثالث من وجوه الممانعة فنقول كذا يعني لا سلم ان المنون في غسل الوجه التليث بل المنون فيه التكميل بمقتضى فرضه بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه كافي اركان الصلوة فان اكمل ركن القراءة بالزيادة على القدر المفروض في محله من جنسه وهو تلاوة القرآن وكذلك الركوع والسجود وقد حصل التكميل ههنا اي في المسح بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه ولكن التكرار الاستدراك متعلق بقوله لا يسن تليث بل يسن تكميله يعني التكرار في الغسل ليس بامر مقصود بل المقصود هو التكميل الا ان الفرض لما استغرق محله في الغسل لا يمكن تكميله بزيادة من جنسه في محله الا بالتكرار فكان شرعية التكرار سنة ضرورة فرضية الاستيعاب لا لغير التكرار قصدا وهذا المعنى وهو استيعاب الفرض محله معدوم في المسح لان الاستيعاب فيه سنة وليس بركن فلا يحتاج الى التكرار لاقامة سنة التكميل فيه لحصول المقصود باستيعاب جميع الرأس مرة واحدة قال شمس الائمة رحمه الله التكرار مشروع لغيره وهو تحصيل الاكمال به لالفيه وما كان مشروعاً لغيره قائماً بشرع باعتبار ذلك الغير في موضع يتحقق الحاجة اليه قانما اذا كان ما شرع لاحله يحصل بدونه لا يفيد اعتباره الا ترى انه لو كرر المسح في ربيع الرأس او ادنى ما يتاوله الاسم لا يحصل به كمال السنة ما لم يستوعب جميع الرأس بالمسح فهذا يتبين ان التكميل ههنا بالاستيعاب وانه هو الاصل فيجب المصير اليه الا في موضع يتحقق المعجز عنه بان يكون الاستيعاب ركناً كافي المفعولات فحينئذ يصار الى الاكمال بالتكرار ولا يلزم على ما ذكرنا مسح الاذنين فانه شرع لاكمال المسح بالرأس وان لم يكن في محل الفرض حتى لم يتأد فرض المسح به بحال لان ذلك المسح لا يكمل السنة في المسح بالرأس ولهذا لا يأخذ لاذنيه ما جديداً عندنا ولكن يمسح مقدمهما ومؤخرهما مع الرأس والمسح فيهما افضل من الغسل الا ان كون الاذنين من الرأس لما كان ثابتاً بالسنة دون نص الكتاب يثبت اتحاد المحل فيما يرجع الى اكمال السنة ولا يثبت المحلية فيما يتأدى به الفرض الثابت بالنص فقلنا لا يوجب مسح الاذنين عن المسح بالرأس لهذا ولان المشروع في الاصل وهو الغسل اطالته الفرق بين النكتتين ان الاولى لبيان مشروعية نفس التكميل في الاصل اي التكميل سنة فيه دون التليث والثانية لبيان مشروعية سبب التكميل فيه فان بالاطالة يحصل التكميل كما في اركان الصلوة قلنا من استغرق الفرض محله ( قوله ) ومثل قولهم في صوم رمضان اي في منع جوارحه بمعلق النية انه صوم فرض فلا يصح اذا اؤداه الابطمين النية كصوم القضاء والكفارة يقال له اي لا محمل به بعد التعمين او قبله اي اريد بوجوب التعمين وجوبه بعد تعين الصوم او قبله فان قال بعده لم نجد ما في هذا الحكم وهو وجوب التعمين بعد التعمين في الاصل وهو صوم القضاء والكفارة لان التعمين بعد التعمين ليس بشرط فيه فيكون هذا مماثلة الحكم في الاصل وان قال قبله اي قال

ومثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يصح الابطمين النية يقال له بعد التعمين او قبله فان قال بعده لم نجد ما في الاصل فصحت الممانعة فان قال قبله لم نجد ما في الفرع فصحت الممانعة ايضا فان قال لاحاجة الى هذا قلنا عندنا لا يصح الا بالتعمين غير ان اطلاقه تعين ومثل قولهم في بيع التفاحه بالتفاحه انه بيع معلوم بجنسه مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة يقال له يحرم حرمة موقفة او مطلقه فان قال موقفة لم نجد ما في الفرع لعدم الخالص وان قال مطلقه لم نجد ما في الاصل لان الحرمة عندنا في الاصل متناهية فصحت الممانعة

اريد بوجوب التعمين وجوبه قبل تعين الصوم لم نجد ما في الاصل في الفرع وهو صوم رمضان لان التعمين حاصل فيه باصل الشرع في هذا الزمان اذ المشروع في هذا الزمان ليس الا صوم الوقت فصحت الممانعة ايضا اي تحت ممانعة هذا الحكم وهو وجوب التعمين في الفرع كما صحت في الاصل فان قال لاحاجة الى هذا اي الى بيان ان التعمين وجب قبل التعمين او بعده بل التعمين واجب مطلقاً من غير نظر الى انه قبل التعمين او بعده قلنا له كذا معنى يدفعه حينئذ بالقول بالموجب فنقول لا يصح عندنا الا بالتعمين ايضا غير ان اطلاقه اي اطلاق النية على تأويل العزم تعين للصوم او اطلاق الصائم النية تعين فيضطر الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو ان نية التعمين هل يسقط اشتراطه بكون المشروع متبناً في ذلك الزمان ام لا يسقط اعتباره ومثل قولهم في بيع التفاحه بالتفاحه انه هذا البيع كذا يقال له اي لا يستدل حرمة مطلقه اي يثبت بهذا البيع حرمة مطلقه او موقفة اي مبنية الى غاية وجود التساوي فان قال موقفة اي يثبت به حرمة موقفة لم نجد ما في الفرع وهو بيع التفاحه بالتفاحه لعدم الخالص اذ ليس للتفاحه حالة مساواة يجوز البيع فيها عند الخصم لعدم دخولها تحت الكيل فيكون هذا مماثلة الحكم في الفرع وان قال يثبت به حرمة مطلقه لم نجد ما في الاصل وهو بيع الصبرة بالصبرة فيكون مماثلة الحكم في الاصل وذلك لان الحرمة متناهية موقفة الى غاية وهي المساواة في القدر فان البديلين اذا كالا ولم يظهر فضل في احدهما بقود المقد الى الجواز عندنا لزوال المعنى المفسد كذا في بعض الشروح فصحت الممانعة اي مماثلة الحكم على التقديرين فان قال لاحاجة الى بيان انها مطابقة او موقفة لا سلم له ذلك لان الحرمة الموقفة الى غاية غير الحرمة المطلقة والحكم الذي يقع التعليل له لا بد من ان يكون معلوماً متحداً في الاصل والفرع فيظهر حينئذ حرف المسئلة وهو ان الحكم حرمة تزول بالمساواة كيلا لا حرمة مطلقه فلا يثبت الا في محل قابل للمفاضلة الحرمة والمساواة فلا تنكح كرها يعني قياساً على النيب البالغة يقال له مامنى الكره اي ما أنى بقولك لا تنكح كرها فلا بد من ان يقول اريد انها لا تنكح بدون رأيا اذ ليس هناك اكرام تخويف فيقال في الاصل وهو البالغة عدم رأيا غير مانع عن صحة التزويج ونفوذ ولاية الغير عليها فيكون هذا مماثلة الحكم في الاصل لكن الرأي القائم المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع رأى معتبر فيكون هذا مماثلة الحكم في الفرع ويتبين به حرف المسئلة وهو ان المعتبر في ثبوت الولاية هو الصفر عندنا دون البكاره وعنده على العكس وحقيقة المعنى فيه ان النكاح من المضار وضماً في جانب المرأة على اصل الشافعي لان حكمه اثبات الملك عليها وسلب موجب الحرية وهو ارقاق من وجه ولهذا صيغت لام عن نكاح الابن والمسلمة عن نكاح الكافر واعا محمل ذلك لمصلحة حاجتها الى اقتضاء الشهوة كما يحمل قطع اليد عند وقوع الاكلة ولا حاجة الى بعد البلوغ فينبغي ان لا يثبت الجواز قبله الا انه يجوز في حق البكر قبل البلوغ لدليل قائم لنا على ان اجبارها على النكاح جائز فلا معنى لتوقيف على حال البلوغ اذ لم يثبت اذنها بعده وفي حق النيب النوة مفيدة تؤخر الى حال البلوغ لا يؤدى الى ثبوت الاذن عليها وعندنا النكاح من المصالح وضماً في جانبها لانه لتحميل

ومثله ما قلنا في قواهم فيجب ترجي مشورتها فلا تنكح كرها يقال له مامنى الكره فلا بد من ان يقال عدم رأيا فيقال في الاصل عدم الرأي غير مانع لكن الرأي القائم المعتبر مانع ولم يوجد في الفرع رأى معتبر



السكن والأرز واج والولد وانقضاء الشهوة وكلاهما من المصالح وما ثبت من الملك فامكان الحجر عليها لتحقيق المصلحة فلا يجوز ان يحمل ذلك أصلا فيخرج به عن عداد المصالح الى ما هو من المضار بل يحمل الملك تابعا لاقامة المصلحة ومتى كان الكاح مصالحة كان الأصل فيه التحصيل وهي عاجزة عن التحصيل لصغر هاتين القيمتين مقامها كافي البكر (قوله) ومثله قولهم اي مثل قولهم فيما مضى من المسائل قولهم في تجوز السلم في الحيوان ما ثبت ديننا مبرا في الذمة يثبت ديننا في الذمة سلما كالمقدور المحو المذروع والمكيل والموزون سوى الذهب والفضة فيقال له ثبت ديننا في الذمة معلوما بوصفه الباء للبيان اي بسبب وصفه او بسبب قيمته او هي صلة معلوما وزائدة اي يثبت ديننا في الذمة معلوم الوصف او معلوم القيمة فان قال يثبت في الذمة معلوما بوصفه لم يسم له ذلك في الفرع وهو السلم وفي الأصل وهو المهر يثبت لان السلم ان الحيوان يصير معلوما بوصفه في السلم ولا في المهر بل يبقى مجهولا لان مثل هذه الجهالة متحملة في المهر دون السلم لان معنى الكاح على المسألة دون المضائق فلا يؤدي مثل هذه الجهالة في المنازعة ومعنى البيع على المضائق والمعاكسة فيحترز فيه عن مثل هذه الجهالة لانقضاءها في المنازعة المانعة عن التسليم والقلم المقصودين في البيع وفي تسمية المهر اسلانويع تسامح فان الشيخ جعل ثبوت الحيوان ديننا مبرا وصف القياس والمقدور أصلا له وكان ينبغي ان يحمل النكاح اصل القياس ليستقيم له هذا الكلام كجهالة القاضي الامام في الاسرار فقال البيع عقد معاوضة فيستحق به الحيوان ديننا قياسا على النكاح والخالف الان حكم السلم لما كان مستفاد من المهر عند الخصم اذا الحكم يثبت بالوصف سواء أصلا من هذا الوجه وان قل بقيته اي يصير معلوما بقيته لم يسم في الفرع فان الحيوان بعد ذكر الاوصاف يتفاوت في المالية تفاوتا فاحشا فلا يصير قيمته معلومة بذكر الوصف وانما خص الفرع لان في الأصل وهو المهر يصير الحيوان معلوما بالقيمة فانه لو تزوج امرأة على عبدا وفسر يجب الوسيط ويعرف ذلك بالقيمة ولهذا اوتاهما بالقيمة تجبر على القول كلوانها بالسمى ثبت انه يصير معلوما فيه بالقيمة فاما السلم فلا يصير معلوما بالقيمة لما ذكرنا ان الحيوان لا يصير معلوم المالية بالوصف ولا اعتبار للقيمة في باب السلم أصلا ولهذا يجب تسليم الحيوان عنده في السلم ولا يجوز اداء القيمة ورأيت في نسخة اظنها للشيخ بهذه العبارة فيقال له يثبت الحيوان ديننا في الذمة معلوم الوصف والقيمة ام معلوم الوصف مجهول القيمة ام مجهول الوصف معلوم القيمة فان قال معلوم الوصف فلا يوجد في الأصل فان الحيوان لا يثبت ديننا في الذمة معلوم الوصف وان قال معلوم القيمة فلا يوجد في الفرع فان اعلام القيمة ليس بشرط لجواز عقد السلم وان قل لاحاجة الى هذا الى تعيين انه يصير ديننا بالوصف او بالقيمة فاما بالقيمة اي الى تعيين حاجة لاجل بيان استواء الأصل والفرع في طريق الثبوت يعني لا بد من اتسوية بين الأصل والفرع في طريق الثبوت ليصح القياس وقد اعتبرت احد الدينين بالآخر ولا يصح ما لم يثبت لهما يظهران ولا طريق لثبوت ذلك الا الاتحاد في الطريق الذي يثبت به كل واحد من الدينين في الذمة وهما مختلفان اي لم يوجد الاتحاد ههنا بل الأصل والفرع مختلفان في الثبوت احدهما هو المهر

(يحتمل)

يحتمل جهالة الوصف في الثبوت لانه ثبت ديننا في الذمة بمجرد ذكر اسم الجنس كالعبد والشاء والفرس من غير ذكر وصف والثاني وهو السلم لا يحتمل المذكور وهو جهالة الوصف فان اعلام السلم فيه عند المقد على وجه لا يبقى فيه تفاوت فاحش فيما هو المقصود وهو المالية على وجه يلتحق بذوات الامثال في صفة المالية شرط لجواز عقد السلم ولا يتحقق ذلك في الحيوان واذا كان كذلك لا يجوز اعتبار احدهما بالآخر وقوله عندنا متعلق بالمجموع اي الاختلاف بين المهر والسلم فان المهر يحتمل جهالة الوصف والسلم لا يحتملها مذهبنا وعند الشافعي رحمه الله هما متماثلان اذا المهر لا يحتمل جهالة الوصف ايضا كالمسلم حتى لو تزوجها على عبد او فرس غير موصوف يجب مهر المثل عنده دون المسمى كالمهر لو تزوجها على دابة فيصح اعتبار احدهما بالآخر على اصله لتمامهما الا ان هذا استدلال بفضل محتلف فيه فلا يصلح ملزما على الخصم وبمعرفة الممانعة لا يجد المعالي بدا من الرجوع الى هذه المسئلة وهو انيات ان الحيوان يصير معلوما ببيان الجنس والنوع والصفة فانه متى ذكر الثمن امتاز عن سائر اجناس الحيوانات ومعنى ذكره ينجي امتاز عن سائر انواعه واذا قل حقة وسمين من قبل ابل فلان امتاز عن سائر اسنانه واوصافه فلا يبقى بمثل ذلك الا جهالة لا يمكن العبارة عنها فتعطل اعتبارها كاي الثياب فان الثوب وان استغنى في وصفه يبقى بين الامثال الداخلة تحت الوصف ضرب جهالة حتى لو استهلك احد تلك الامثال على آخر يضمن قيمته لا المثل للآخر ثوبا مثله في السلم فكذا فيما نحن فيه من الحيوان ونحن نقول انما يثبت جواز السلم عند ذكر الجنس والنوع والصفة اذا ارتفعت الجهالة عن السلم فيه والتحقيق بيان هذه الاشياء بما ليس فيه تفاوت فني بقي بعد ذكر هذه الاشياء تفاوت فاحش لم يكن ذكرها مغنيا لبقاء الجهالة المنقضية الى المنازعة والحيوان بهذه المثابة فانما يرى بعينين متساويتين في الهيئة والسن والسنن واللون بينهما تفاوت عظيم في المالية وكذا العبيد والافراس تبقى الجهالة فيه بعد ذكر هذه الاشياء فتعطل جواز السلم كافي اللادلي والخلقات بخلاف الثياب اذا وصفت لان التفاوت فيها ليس بقاحش لانها مصنوعة العبد وهو مصنع بالآلة ومعنى التحدث الآلة والصانع يحدد المصنوع في الوصف فاما ما يحدث باحداث الله تعالى بقدرته من غير آلة ومثال اليه اشترى في الاسرار ومثل قولهم في بيع الطعام بالطعام ان القبض شرط في المجلس لما قلنا في باب الترجيح انهما مالان لو قبل كل واحد منهما بالآخر يحرم ربوا الفضل فكان القبض شرطا فيه كالوباع تمنانين لان عندنا اللام متعلقة بمحذوف اي هذا الحكم وهو اشتراط القبض ممنوع في بيع الثمن بالثمن لان عندنا الشرط في الاتان التمين لازالة صفة الدينية لا القبض الا ان التمين لا يحصل في الاتان مالم يقبض فشرط القبض فيه الحصول التمين لانه وهما التمين حصل بالاشارة من غير قبض فلا يشترط فيه القبض فيرجع المثل اذا بالضرورة الى معنى المسئلة وهو بيان ان اشتراط القبض في الصرف ليس لازالة صفة الدينية بل لصيانة عن معنى الربوا بمنزلة المساواة في القدر ومثله قولهم فيمن اشترى اباه اذا اشترى اباه نوبا عن كفارة يجب فيها الاعناق يجوز ويخرج به عن العهدة عندنا وعند زفر

والثاني لا يحتمله عندنا ومثل قولهم في بيع الطعام بالطعام ان القبض شرط لما قلنا كالاتان لان عندنا الشرط في الاتان التمين لا القبض ومثله قولهم فيمن اشترى اباه ينوي عن الكفارة ان العتيق اب فصار كالبراث

ومثله قوله ما يثبت مهرا ديننا يثبت سلما كالمقدور فيقال ثبت معلوما بوصفه ام بقيته فان قال بوصفه لم يسم في الفرع وان قال بقيته لم يسم في الفرع وان قال لاحاجة الى هذا قلنا بل اليه حاجة لبيان استواءهما في طريق الثبوت وهما مختلفان احدهما يحتمل جهالة الوصف



والشأنى رحمه الله عتق الاب ولا يخرج به عن عهدة التكفير وكذا حكم سائر المحرم عتقا  
 الان الشيخ رحمه الله وضع المسئلة في الاب ليرتب عليه خلاف الشانى قالوا العتق اب  
 نصاركلمه اى العتق موصوف بصفة الابوة فكان شراؤه كبرائه وانه لا ينوب عن الكفارة  
 لما توى فيقال لهم ما حكم الله وهى قولهم العتق اب فان قال اى الممل وجب ان لا يجزى  
 شراؤه عن الكفارة لان العتق وقع بالابوة لا لاجل الكفارة كالحاوى بعتقه قيل له ماذا  
 لا يجزى اى اى شئ لا يجزى عن الكفارة والمسبق الا ذكر العتق والاب فان عتيت ان العتق  
 لا يجزى او الاب لا يجزى او كلاهما لا يجزى فمن قول بذلك ايضا فان قال وجب ان  
 لا يجزى عتقه عن الكفارة قلنا به اى بان عتقه لا يجزى عنها لان عتقا لا يتأدى الكفارة  
 بالعتق اذ هو انما اى بفعل منسوب الى المكفر والعتق وصف ثابت في المحل شرعا بل تنادى  
 بالاعتاق وان قال وجب ان لا يجزى عتقه اى اعتاق المكفر للاب عن الكفارة  
 لم نجده اى الاعتاق في الاصل وهو الميراث لانه لا يصنع للوارث في الارث حتى  
 يصير به متقنا فكان هذا ثمانية الحكم في الاصل ولم يقل به اى لم يقل الممل بالاعتاق  
 في افرع فكان هذا ثمانية الحكم في الفرع ايضا فيظهر به اى بما ذكرنا من السؤال والممانعة  
 فقه المسئلة وهو ان الشراء عند الحنابلة ليس باعتاق حقيقة لانه لا يثبت الملك والاعتاق لازاته  
 فيتحيل ان يكون ما هو ثابت للحكم مزبذله وانما يؤثر في العتق هو القرابة الموجهة للصلة  
 والملك شرط اذ لا تأثير له في احباب العتق بحال ثم العتق للمحصل الا عند الملك سمي المشتري متقنا  
 مجازا لانه صاحب شرط كغير البئر سمي قاتلا لانه باشر الشرط واذا لم يكن الشراء اعتاقا  
 وكان العتق مستحق الثبوت بالقرابة عند الدخول في الملك لا يتأدى به الكفارة اذ لا بد لها من  
 الاعتاق كما لو قال لبيد الغير ان اشتريت كنت حريتم اشترا يتوى به الكفارة وعندنا شراء  
 القريب اعتاق بطريق انه متم عليه العتق اذ العتق عندنا يضاف الى القرابة والملك جميعا لان  
 العتق صفة وقرابة تأثير في احباب المالكات بخلاف وتذا الملك مؤثر في احباب العلة حتى  
 وجب الزكوة باعتبار الملك صفة لا فقره واستحق المبد على ملكه النعمة صفة للملك وهى تعلق  
 الحكم بعملة ذات وصفين يضاف الى احدهما وجود الماعرف وهو الملك ههنا والشراء هو الموجب  
 للملك فكان العتق يضاف اليه يضاف الى الشراء بواسطه فينقاب الشراء اعتاقا بواسطة الملك وقد  
 افترت نية التكفير بالاعتاق فيصح بخلاف المحاوى بعتقه لان الملك هناك شرط لا اثر له في  
 استحقاق ذلك العتق فيكون متقنا بيمينه ولم تفرق نية الكفارة بها حتى لو افترت جاز ايضا كذا  
 في المبسوط (قوله) واما اصلاح الوصف فما سبق ذكره يعنى في باب القياس ان الوصف بمجرد  
 غير صالح لاثبات الحكم وليس بحجة بنفسه وانما يدير حجة بواسطة التأثير فكل وصف لم يظهر  
 تأثيره مناه من ان يكون دليلا وحجة وهذا كالجرح لما كان سببا لوجوب القصص بوصف  
 السراية قبل ثبوت هذا الوصف لا يجب النصاص حتى لو اقيمت بينة على رجل بالجرح دون  
 السراية لم يقض القاضي بالنصاص ما لم يشهدوا ان الجراحة سرت كذا هنا وهذا هو القسم الثاني

فوقال لهم ما حكم العلة  
 فان قال وجب ان لا يجزى  
 عن الكفارة قيل له ماذا  
 لا يجزى وانما سبق ذكر  
 العتق والاب وذلك  
 لا يجزى عندنا فان قال  
 وجب ان لا يجزى عتقه  
 قلنا به وان قال اعتاقه  
 لم نجده في الاصل ولم يقل به  
 في الفرع ويظهر به فقه  
 المسئلة واما اصلاح الوصف  
 فسبق ذكره في انه لا يصح  
 الا يمتنا وهو الاثر فكل  
 ما لم يظهر اثره منناه من  
 ان يكون دليلا

من اقسام الممانعة فان قال عندى الاثر ليس بشرط بل الطرد عندى حجة بدون التأثير فلا  
 حاجة الى بيان التأثير فيقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف  
 بدون التأثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه كمثل كافر الكافر زائدة مثلها في قوله  
 تعالى ليس كمثل شئ اى على مثال كافر اقام بينة كفارا على مسلم ان عليه كذا لم تقبل ولم يكن  
 للمدعى ان يقول انى اثبت حتى بما هو حجة عندى لما قلنا ان الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة  
 عنده غير مقبول قال الشيخ رحمه الله في شرح التوقيم وهذا لان الوصف كلام المتكلم وكلامه  
 لا يصلح لاثبات حكم شرعى الا اذا كان له اثر في احباب الحكم ولا يجوز لاحد ان يدعى ان كلامه  
 موجب للحكم على الغير من غير معنى بمقل فانه درجة الانبياء عليهم السلام فتبين بما اشار اليه  
 الشيخ ان المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتأثير والمراد من  
 صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقة المال المنفولة عن السلف ومناسبة للحكم  
 واهل الطرد يوافقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة ممانعة  
 في التأثير في الحقيقة على ما اختاره الشيخ وقيل مثال هذه الممانعة قولنا في تملياهم اثبات ولاية  
 الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة لان لم ان وصف البكارة  
 صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تأثير في وضع آخر سوى محل النزاع وان  
 فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال الممانعة فيه قولنا في تملياهم في الاشياء الستة بالطعم والتمية لاثبات  
 شرط الممانعة والتفويض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه يبنى عن الخطر  
 والعزة فيختص جواز البيع في هذه الاشياء بزيادة شرط اظهارها بخطر كالتكاح لاننا لم ان هذا  
 الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبيل فيما تشد الحاجة اليه الاطلاق بايغ الوجوه دون  
 التصديق بزيادة الشرط ومثال آخر قولنا في تملياهم في مسح الرأس بان هذه طهارة مسح فبدن  
 فيها التلبيث كالاستنجاء بالاحجار لان لم ان وصف المسح الذى يدل على التحفيف صالح لتمايق  
 حكم التلبيث الذى يبنى عن التلبيظ به اليه اشار شمس الاثر رحمه الله وهذا وان كان ردالا مختلف  
 الى المختلف لكن المقصود ايراد المثال وبيانه لانه صحيح القياس ولو قيل طهارة مسح فيتمتع فيه  
 التكرار كالا استنجاء يكون ردالا مختلف الى المختلف فيصح ثم ثمانية صلاح الوصف بهذا  
 المعنى وان كان يؤل الى فساد الوضع في بعض الصور وانما اشار الشيخ الى المعنى الاول  
 دون الثاني الا انها غير فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه ولكن  
 لم يبين للسائل صلاحه فكان له ان يطلب اى اى بيان صلاحه كما في المال المؤثرة  
 كان للسائل مطالبة بيان التأثير فاذا بين صلاحه قبله السائل وشروطه الى مؤل آخر  
 ولما بحث هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت قسما آخر غير فساد الوضع والله اعلم (قوله)  
 واما نسبة الحكم اى حجة ممانعة نسبة الحكم الى الوصف الذى ذكره المال فلان نفس الوجود  
 لا يكتفى بالاجماع يعنى ان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته  
 اليه سوى انه يوجد عند وجوده وينعدم عند عدمه ونفس الوجود عند الوجود غير كاف

فان قال عندى الاثر ليس بشرط  
 لم يقبل منه الاحتجاج بما  
 لم يكن حجة على الخصم  
 كمثل كافر اقام بينة كفارا  
 على مسلم لم تقبل لما قلنا  
 واما نسبة الحكم الى الوصف  
 فلان نفس الوجود لا يكتفى  
 بالاجماع



في صحة اضافة الحكم لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق فان في التصوم عليه قديكون اوصاف  
يوجد الحكم عند وجودها ولا تكون مناط الحكم بالاجماع وكذا عدم لا يصلح لاضافة الحكم  
اليه على ما مر بيانه فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف في اضافة المال الى وصف  
من غير دليل صحت ثمانية السائل نسبة الحكم اليه كاصح القول بوجوب الملة فانه في التحقيق  
منع اضافة الحكم الى الوصف المذكور \* وهذه الممانعة مختصة بالاصل \* فان قال لا اعرف  
في الاصل معنى آخر سوى ما ذكرته \* قلنا هذا جهل منك فلا يصلح حجة على غيرك  
\* على اننا انما سلمنا انه ليس في الاصل معنى آخر لاننا لم نثبت به لجواز ثبوته بالاجماع  
او بالنس \* وذكر الغزالي رحمه الله في هذا المقام ان المستدل ان كان مجتهدا يجب عليه  
المعمل بما ظهر عنده متى عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا يكنه ان يقول هذا منتهى  
قدرتي في استخراج الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني وان اطلعت على غيره  
لزمك التنبه حتى انظر فيه \* فان قال لا يلزم من ذلك ولا يظهره وان كنت اعرفه فهذا عناد  
محرم وصاحبه اما كاذب او فاسق بكتمان حكم مست الحاجة الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام  
وليس من الدين ( قوله وذلك ) اي منع نسبة الحكم الى الوصف يتحقق في قولهم في الاخ انه  
لا يفتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البضية كائن العلم لان حكم الاصل وهو عدم  
العتق في ابن العم لم يثبت لعدم البضية لان عدم لا يجوز ان يكون موجبا حكما بل لمعنى آخر  
وهو بعد القرابة \* وكذلك لا يثبت النكاح اي ومثل قولهم في الاخ كذا قولهم لا يثبت النكاح \*  
لم يثبت بها اي بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال لان كونه ليس بمال لا يصلح حجة  
لامتناع ثبوته بشهادة النساء مع الرجال بل لان في هذه الشهادة شبهة زائدة والحدود تدرا  
بالشبهات فكيف يثبت بغير شبهة \* وكذلك اي ومثل ما ذكرناه من المتأين \* كل نقي وعدم ترادف \* او النقي  
تعرض لجانب المال وعدم تعرض لجانب الوصف \* مثل قولهم المتبوتة لا يباحقها العتاق لانها ليست  
بمكروحة \* لان عدم لا يصلح وصفا موجبا للحكم لانه ليس بشئ \* ونفس الوجود لا يصلح  
حجة متعاقب باول الكلام اي نفس وجود الحكم عند وجود الوصف لا يصلح دليلا على كون  
الوصف حجة بالاجماع لانهم يعني اصحاب الطرد يسلطون ان صلاح الوصف شرط لكونه  
حجة مع ان الوجود يتحقق بدونه ثبت ان نفس الوجود ليس بحجة بالاجماع وانه لا بد من  
اقامة دليل على نسبة الحكم الى الوصف ومثاء تطبيق كفارة الصوم بوصف الجماع باعتبار انها  
توجد عند وجوده لتمدنى الحكم به الى جماع الميتة والبريمة او لتنع عن تعدية الحكم الى الاكل  
والشرب لا يكون حجة لاننا لم نثبت ان الحكم منسوب اليه بل الى الفطر الكامل على ما مر بيانه  
( قوله ) والنوع الثالث يعني من اقسام اول الباب هو فساد الوضع وقدمر تفسيره في باب  
بيان دفع المال \* وهذا ينقض القاعدة اصلا اي القاعدة التي بني عليها الجيب كلامه \*  
وهو فوق المناقضة في الدنع لان المناقضة خجل مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر بالنسبة  
عن عمدة النقض بالجواب او زيادة قيد يندفع به النقض فاما فساد الوضع فيفسد القاعدة اصلا

وذلك مثل قولهم في الاخ  
انه لا يفتق على اخيه  
لعدم البضية لان  
حكم الاصل لم يثبت لعدم  
البضية وكذا لك لا يثبت  
النكاح بشهادة النساء مع  
الرجال لانه ليس بمال  
كالحديث لان الحد عندنا لا يثبت  
بها لان ذلك ليس بمال  
وكذا لك كل نقي وعدم  
جمل وصفا لزمه هذا  
الاعتراض لان عدم  
لا يصلح وصفا موجبا  
ونفس الوجود لا يصلح  
حجة لانهم يسلطون شرط  
الصلاح فلا بد من اقامة  
الدلالة على نسبة الحكم  
اليه النوع الثالث وهو فساد  
الوضع وهذا ينقض  
القاعدة اصلا وهو فوق  
المناقضة لانها خجل مجلس  
يحتل الاحتراز في مجلس  
آخر

لان بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس آخر ولا وجه سوى الانتقال  
الى علة اخرى \* والتحقيق فيه ان المناقضة بيان ان الجيب في الكلام في محله لكن غير محكم  
حتى قبل النقض \* وقساد الوضع بيان انه وضع الكلام في غير موضعه فكان اقوى في الدفع \*  
قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع في المال بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على  
النقض لان الاطراد انما يطالب بعد صحة الملة كما ان الشاهد انما يستقل لتعديله بعد صحة اداء  
الشهادة منه فاما مع فساد الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد \* ورأيت في بعض نسخ  
اصول الفقه ان حاصل القول في فساد الوضع يحصره نوعان \* احدهما ان يبين المترش ان  
القياس موضوع على خلاف ما يقتضيه ترتيب الادلة \* ومثال ذلك ان يقول ان التعليل على خلاف  
الكتاب او على خلاف السنة او يقول انه بالقياس حاول الجمع بين شيئين فرق الشرع بينهما او حاول التفرق  
بين شيئين جمع الشرع بينهما وما يخص هذا النوع ان يكون القياس يخالف وضعه موجب متسك  
في الشرع هو مقدم على القياس فاذا كان كذلك كان القياس فاسدا الوضع مردودا \* والثاني ان  
يكون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربطه وهذا زائد في الفساد على فساد الطرد لان  
الطرد مردود من جهة انه لا يناسب الحكم ولا يشعربه والذي لا يشعربه وبخيل خلافه يكون  
اولى بالرد \* ومثاله ذكر وصف يشعرب بالتعاطف في زوم تخفيف او على العكس من ذلك فاذا  
اعتبر القياس الحد على المهر في طلب الثوب او المهر على الحد في محاولة السقوط يكون فاسدا في  
الوضع لان المقويات تدرا بالشبهات والاموال ثبتت مع الشبهات فاعتبار احدهما لا آخر في الثبوت  
او السقوط يكون فاسدا في الوضع ودفع هذا السؤال باظهار الملازمة والتأثير في القياس وبيان  
الجمع بين الفرع والاصل فان تيسر والاصار منقطعا \* مثاله اي مثال فساد الوضع تعليل اصحاب  
الشافعي لا يجاب للفرقة باسلام احد الزوجين اي بسبب اسلام احدهما \* او الباء صلة التعليل  
اي جماعوا نفس الاسلام علة لا يجاب للفرقة في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما  
يوجب اختلاف الدين فوجب للفرقة من غير توقف على قضاء القاضي وعلى انقضاء المدة في غير  
المدخول بها كردة احدهما \* ولا بقاء النكاح اي وتعليلهم لا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما  
الى انقضاء المدة في المدخول بها حيث قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير  
مناف اياه فوجب ان يتاجل الى انقضاء المدة في المدخول بها كالعلاق \* فاجابوا للفرقة بنفس  
الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة في المسئلة الثانية \* انه فاسد اي  
تعليلهم في هاتين المسائلين فاسد في وضعه لان الاختلاف حصل في المسئلة الاولى باسلام احدهما  
وبقاء الاخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم  
يضاف الى الحادث ابدا او الى آخر الاوصاف وجودا والحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا  
آخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا للفرقة اوجبت اضافتها الى الاسلام الذي  
حدث الاختلاف به وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاميا للحقوق والاملاك لا قاطعا لها \*  
وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو آخر الوصفين وجودا فوجب اضافة الفرقة اليه

واما فساد الوضع  
فيفسد القاعدة اصلا مثاله  
تعليلهم لا يجاب للفرقة  
باسلام احد الزوجين  
ولا بقاء النكاح مع ارتداد  
احدهما انه في الوضع فاسد  
لان الاسلام لا يصلح قاطعا  
للحقوق والردة لا يصلح  
عقوا



وهو مناف للتكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والتكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك  
 كن التعليل لابقاء التكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وضعه لانه تعليل لابقاء  
 الشيء مع ما يتنافيه وهو المراد من قوله والردة لا يصلح عفووا يعني لو بقينا التكاح مع الردة التي  
 هي منافية له لزم ان يجعل الردة عفووا اي في حكم المردوم ليتمكن الحكم ببقاء التكاح كما جعل  
 الاكل كذلك في مثله الناسي وهو لا يصلح ان تكون مغفوة لكونها في نهاية التبع ( قوله )  
 ومثله قولهم في الضرورة والضرورة وهو الذي لم يوجب حجة الاسلام اذا حجب عن نفل او نذر  
 او عن الغير فانه يقع عثمانوي عندنا وعند الشافعي رحمه الله يقع عن الفرض كذا في الاسرار لان  
 الحج يتأدى باطلاق النية فكذا يتأدى بنية النفل لان مطلق النية لامباة التي تنوع الى نفل  
 وفرض يكون نية النفل كافي للصلاة والصوم في غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على  
 استحقاق نية النفل للفرض الا ترى ان الزكوة لما تأدت بتصدق النصاب على الفقير بمطلق النية تأدت  
 بنية النفل ايضا وهذا فاسد اي اعتبارهم نية النفل بمطلق النية فاسد في الوضع لان  
 العلماء اتما اختلفوا في حل المطلق على المقيّد واعتبار المطلق بالمقيّد فتد الشافعي  
 يحمل المطلق على المقيّد في حادثين اوفي حكمين وعندنا في حادثة واحدة في حكم واحد كافي  
 كفارة اليمين حملنا مطلق الكتاب على المقيّد بالتابع في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه واحد  
 لم يقل بان المقيّد يحمل على المطلق لان في ذلك الفاء صفة زائدة منصوبة فكان نسخا وما ذهبوا  
 اليه من هذا القيل فكان فاسدا في وضعه لمخالفته وضع الشرع يوضح ما ذكرنا ان مطلق النقد  
 ينصرف الى نقد البلد المعروف لدلالة العرف فاما المقيّد بقدر آخر فانه لا يحمل على المطلق  
 لينصرف الى نقد البلد ومثله اي مثل التعليل المتقدم التعليل بالعلم لتحريم الربوا فانهم قالوا  
 ان العلم في المعاملات بمعنى له خطر لتعلق بقاء النفس وقوامها به فيوجب ذلك حرمة التصرف  
 في المحل عند المقابلة بخنسه الا بشرط زائد وهو المساواة في المعيار اظهارا لخطره كالتكاح لما تعلق  
 به بقاء الجنس شرط فيه من الشروط ما يشترط في غيره من العقود من الشهود والولي وغيرها  
 اظهارا لخطره المحل وهذا فاسد في الوضع لان العلم لما تعلق به قوام النفس كان من اعظم  
 اسباب الحاجة ولمس الحاجة اثر في الاطلاق والتوسعة دون التحريم والتضييق كافي اباحة  
 الميتة عند الحاجة واعتبر هذا بالهواء والماء والطعام والدواء فان تيسر الوصول الى كل واحد  
 من هذه الاشياء بقدر الحاجة اليه ولهذا حل لكل واحد من الغائمين تناول مقدار الحاجة  
 من الطعام الذي يكون في الغنمة في دار الحرب قبل القسمة فكانت الملة فاسدة وضما مع انه  
 لا تأثير لها في اثبات المماناة بين الموضين التي هي شرط جواز المقدح بخلاف التكاح فانه يرد على  
 الحرية والحرية تبقى عن الخلو قال طين حراى خالص وفي التزويل ربنا نذرت لك ما في  
 بطنى محررا اي مخلصا من اعمال الدنيا والخالوص يمنع ورود المالك عليها فيصلح ان يكون  
 الاصل فيه التحريم فيثبت الحل بمرض الحاجة الى بقاء الجنس وماتت بالمراض يجوز ان  
 يتوقف على اشياء لمافيه من مخالفة الاصل والطعم بالفتح والضم مصدر طعم الشيء اكله

وذائقه الا ان الجارى على الستم في علة الربوا الفتح ومرادهم كون الشيء مغلوبا او مغايطم  
 كذا في المغرب ( قوله ) ومثله قولهم في الجنون الجنون يتأني وجوب الاداء بالاتفاق قل  
 او كثر حتى لا ياتم بترك الاداء في حالة الجنون ويتأني وجوب القضاء ايضا بالاتفاق اذا كثر بان  
 زاد على يوم وليلة في حق الصلوة او استغرق الشهر في حق الصوم وان كان اقل من يوم  
 وليلة في الصلوة او مادون الشهر في الصوم يلزمه القضاء عندنا اذا افاق وعند الشافعي رحمه الله  
 لا يلزمه لان الجنون يتأني تكليف الاداء لانه يثبت بالخطاب والخطاب ساقط عن الجنون اصلا  
 فيتأني وجوب القضاء ايضا لانه يتأني على وجوب الاداء وهو اي اعتبارهم انتفاء القضاء  
 بانتفاء الاداء فاسد في الوضع لان الوجوب اي نفس الوجوب في كل الشرايع اي المتشروعات  
 ثابت بطريق الخبر من غير توقف على قدرة العبد واختياره والاداء بطريق الاختيار يعني  
 وجوب الاداء انما يثبت في حال يمكن للعبد اختيار الفعل وتركه وهي حالة القدرة فان وجوب  
 الاداء وان كان بطريق الخبر ايضا لكنه متوقف على القدرة بخلاف نفس الوجوب كما قيل  
 في التائم والمغنى عليه فان اصل الوجوب ثابت في حقهما وان كان وجوب الاداء متراخيا عنهما  
 الى حالي الانتباه والافاقه والقضاء الذي هو بدل الاداء يتمد انتفاء السبب الاداء على الاحتمال اي على  
 احتمال الاداء يعني ليس من شرط وجوب القضاء ان يثبت وجوب الاداء حقيقة ثم يرتب عليه  
 القضاء عند قوته بل الشرط فيه ان يعتقد السبب موجبا للاداء على وجه يحتمل ان يفضي  
 الى الاداء كافي قوله والله لا من السماء تنفذ اليمين موجبة للرب بطريق الاحتمال فيكفي ذلك وجوب  
 الحلف وهو الكفارة وان لم يكن الاصل اينا بطريق الحقيقة وفيما نحن فيه اصل الوجوب ثابت  
 لانه يتمد بتحقيق السبب وقيام الاهلية والجنون لا يزول الاهلية لان اهلية المباداة تبقى على كونه  
 اهلا لتوابعها واهلية الثواب بكونه مؤمنا وبالجنون لا يبطل الايمان واهذا يرث قريبه المسلم  
 ولا يفرق بين المجنونة وزوجها المسلم ولا يبطل صومه به حتى لو جن بعد الشروع في الصوم  
 بقي صائما ثبت ان الوجوب ثابت في حق المجنون وان كان الخطاب بالاداء ساقطا عنه لمعجزه  
 عن فهم الخطاب كافي حق التائم والمغنى عليه واحتمال الاداء قائم في حقه ايضا بزوال الجنون  
 ساعة فساعة كافي النوم والاعمال فيكفي ذلك وجوب القضاء فلم انه لا يلزم من منافاة الجنون  
 وجوب الاداء منافاته وجوب القضاء عند الافاقه فصار هذا التعليل مخالفا للاصول وهي ان  
 الوجوب بطريق الخبر اصل وان الجنون لا ينافي اصل الوجوب وان القضاء يتمد انه قادم السبب  
 لا وجوب على احتمال الاداء لاحقيقة وجوب الاداء فكان فاسدا في الوضع وأشار القاضي  
 الامام رحمه الله الى ان اثر الجنون في تأخير لزوم الفعل حتى لا ياتم دون اصل الايجاب كالنوم  
 فيحل ما يسقط الخطاب بالفعل عنه لاسقاط اصل الايجاب حكم بخلاف النفس والاجماع فيكون  
 فاسدا واراد بالنص قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث والاجماع اتفاق  
 العلماء على وجوب القضاء على التائم كما هو موجب الحديث ( قوله ) وكذلك اي ومثله قولهم  
 المذكور في هذه المسئلة قولهم فيها ايضا ما يمنع القضاء الى آخره يعني اوعلاوا في هذه المسئلة

ومثله قولهم في الجنون  
 لما نفي تكلف الاداء نافي  
 تكليف القضاء وهو فاسد  
 لان الوجوب في كل الشرايع  
 بطريق الخبر والاداء  
 بطريق الاختيار كقيل  
 في التائم والمغنى عليه والقضاء  
 الذي هو بدل الاداء يتمد انتفاء  
 السبب الاداء على الاحتمال  
 فصار هذا التعليل مخالفا  
 للاصول وكذلك قولهم  
 ما يمنع القضاء اذا استغرق  
 شهر رمضان يمنع بقدر  
 ما يوجد هذا فاسد ايضا  
 في الوضع لان الفصل بين  
 اليسر والخرج في حقوق  
 صاحب الشرع مستمر  
 في اصول الشرع كالحيض  
 اسقط الصلوة دون الصوم  
 والسفرات في الظاهر دون  
 الفجر والحيض اذا تداخل  
 في كفارة القتل لا يوجب  
 الاستقبال بخلاف كفارة  
 اليمين عندنا وبخلاف ما اذا  
 نذرت ان تصوم عشرة ايام  
 متتابعة



بان ما يمنع القضاء اذا استغرق شهر رمضان منه بقدر ما يوجد في الصبا والكفر لشمول الليلة  
ونفي عدم العقل والنهم كان فاسدا في الوضع ايضا مثل التعليل الاول لان الفصل بين اليسر  
والحرج اى بين ما ييسر اداؤه من حقوق صاحب الشرع وبين ما يؤدى الى الحرج اصل  
مستمر اى جار مطرد في قواعد الشرع حتى سقط ما أدى الى الحرج ولم يسقط ما لم يؤد اليه  
كالحيض اسقط الصلوة دون الصوم لانها تبلى بالحيض في كل شهر في الغالب والصلوة تلزم في كل  
يوم وليلة خمس مرات فلو اوجبت القضاء لادى الى الحرج بتضاعف الواجب عليها في زمان  
الطهر ولا يسقط بالحيض قضاء الصوم لان قرينة الصوم في السنة في شهر واحد واكثر  
الحيض في ذلك الشهر عشرة ايام فاجاب قضاء عشرة ايام او دونها في احد عشر شهرا الا يكون فيه كثير حرج  
ولا يؤدى الى تضاعف الواجب في وقته والسفر في الظهر دون الفجر لان فداء الاربع  
حالة اليسر من حرج الانقضاء عن الرقة ما ليس في اداء الركعتين وكالحيض اداء تلك  
في صوم كفارة القتل الواجب بصفة التابع لم يوجب الاستقبال لانها لا تجزئ شهرين خالين  
عن الحيض في المادة الغالبة فلو الزمانها الاستقبال رعاية للتابع لوقت في الحرج بخلاف  
كفارة اليمين عندنا وبخلاف ما اذا بذرت ان تصوم عشرة ايام متتابعة لانها تجزئ ثلاثة ايام وعشرة  
ايام خالية عن الحيض فلا يخرج في الاستقبال وانما قال عندنا لان التابع في كفارة اليمين ليس  
بشرط عند الشافعي رحمه الله ولهذا ضم اليها مسألة التذرية عشرة ايام متتابعة لانها متفق عليها  
( وقوله ) لما ذكرنا دليل المجموع اى هذه الاحكام ثابتة لما ذكرنا ان الفصل بين اليسر والحرج  
ثابت فكذلك هذا في الاستغراق حرج اى في ايجاب القضاء فيما اذا استغرق الجنون الشهر  
حرج بتضاعف العبادة الشروعة في وقتها فان وظيفة السنة صوم شهر واحد فلو اوجبت عليه  
القضاء صار فرض السنة شهرين ولا شك ان التضاعف حرجا فيسقط بعذر الحرج  
وليس في القليل اى في ايجاب القضاء في الجنون القليل وهو ما اذا لم يكن مستوعبا حرج مثل  
الحرج الثابت في الاستغراق فلم يسقط فثبت ان سقوط القضاء في الكثير للحرج لا للجنون فلا  
يدل على سقوطه فيما ليس فيه حرج ولا كلام في الحدود الفاصلة بين لاتراع في ان الفصل بين  
اليسر والحرج ثبت على حدود اعتبارها الشرع انما التزاع في ان القليل من الجنون ليس مثل الكثير في سقوط  
القضاء لان الكثير مستلزم للحرج دون القليل فكان اعتبار احدهما بالآخر فاسدا في الوضع وقوله  
ولا حرج في استغراق الاغماء جواب عما قيل سقوط القضاء المستغرق للحرج غير مسلم اذ لو كان للحرج  
لسقط في استغراق الاغماء ايضا لاستلزامه تضاعفا واجب كالجنون وحيث يسقط فيه دل على ان  
السقوط للجنون للحرج فيلزم منه السقوط في القليل ايضا فقال لان لم استغراق الاغماء بمشهر موجب  
للحرج لان الحرج انما يتحقق فيما هو غالب الوجود وامتداد الاغماء شهر اقل مما يقع اذا الانسان لا يعيش  
في الغالب شهر اسمى عليه بدون اكل وشرب ولو وقع كان في غاية الندرة فيلحق بالعدم بخلاف  
الجنون لانه قد يموت شهرا وستة وسنين والى آخر العمر فيصالح عذرا مسقطا وفي الصلوات  
استوى الاغماء والجنون في الفتوى اى في الحكم حتى كان الاغماء الزائد على يوم وليلة مسقطا

( لقضائها )

لقضائها كالجنون الزائد على يوم وليلة لان الاغماء يوجد غالبا في هذا المقدار من زمان كالجنون  
وان اختلفا في الاصل فان الجنون مما يمتد غالبا كالصبي والاغماء مما لا يمتد ولكنهما مستويان  
في حق الصلوة في غلبة الوجود او معناه انهما مستويان في حكم الصلوة وان اختلفا في ذاتيهما فان  
بالجنون يزول العقل وبالاغماء لا يزول بل هو فترة ومريض يعثرى الانسان ويمتعه عن استعمال  
القدرة ولهذا ابتلى الانبياء عليهم السلام بالاغماء دون الجنون فكان القياس في الاغماء  
في الصلوة ان لا يسقط وان كثر لوجود اصل العقل فيه كافي اليوم واستحسنا في الكثير وهو يوم  
وليلة فجماعه مسقطا للحرج وكان القياس في الجنون ان يسقط الواجب قل الجنون او كثر زوال  
العقل فيه واستحسنا في القليل فلم نجعله مستطاعا لعدم الحرج والحكمة بعدم خصل من هذا استواء  
الاغماء والجنون في حق الصلوة حتى كان قليل الجنون فيها كقيل الاغماء وكثير الاغماء فيها ككثير  
الجنون ( وقوله ) لانهما سواء متعلق بقوله استوى الاغماء والجنون في الفتوى اى هما مستويان  
في الامتداد في الصلوة بخلاف الصوم لان الجنون فيه تمتد دون الاغماء ( وقوله ) والصبا تمتد ايضا  
الى آخره جواب عن اعتبارهم الجنون بالصبا والكفر حيث قالوا الصبي اذا بلغ في خلال الشهر  
او اسلم الكافر لم يلزمه ما مضى فكذا الجنون اذا افاق فقال الصبي ليس يمتدع الى تمتد  
وغير تمتد بل هو تمتد في نفسه كالجنون في حق الصوم والصلوة والاغماء في حق الصلوة واليه  
اشير بقوله ايضا فلا يمكن الحاقه بالعدم بوجه ويتحقق فيه معنى الحرج في ايجاب القضاء فكان  
استغراق الشهر وعدم استغراقه بمنزلة وبخلاف الكفر عطف على قوله والصبا تمتد من حيث  
المعنى اذ معناه بخلاف الصبي فانه تمتد ليس الا بخلاف الكفر حيث لا يجب فيه القضاء وان كان  
قليل لانه ينافي الاهلية لما بينا ان اهلية العبادة باهلية ثوابها والكفر ينافي استحقات ثواب الاخرة  
فيبقى عنه اصل الوجوب لعدم الاهلية فلا يمكن ايجاب القضاء عليه بخلاف الجنون لانه لا ينافي  
اهلية العبادة لعدم منافاته استحقات الثواب ولهذا بقيت عباداته التي اداها في حال الافاقة  
ولا يجب عليه اعادة حجة الاسلام بعد الافاقة ( قوله ) وكذلك اى وكما مايل في المسئلة المتقدمة  
التعليل لكذا وكذا جمع الشيخ رحمه الله بين المستثنين لابتنائهما على اصل واحد وهو التفرقة  
بين الثمن والمبيع كما اشار اليه ومن يمين كل مسألة على حدة اما بيان الاولى فهو ان الدراهم  
والدينار تمنعان في عقود المعاوضات بالتممين عند الشافعي رحمه الله لان هذا تممين مقيد صدر  
من اهله مضافا الى محله فيصح كفي المكيل والموزون وسائر الساع وكفي عقد الوصية والهبة  
والشركة والوكالة والمضاربة اما الاهلية فظاهرة ولهذا لوعين عرشيتمين واما المحلية  
فلانها اعيان موجودة بذواتها قابلة بتممين حتى تميزت في العقود التي ذكرناها وهو مفيد لانه  
يتممين الملك في المين وملك الدين اكل من ملك الدين ونحن نقول هذا التعليل فاسدا في الوضع  
لانه اعتبار الثمن بالثمن وتسوية بينهما في الحكم والشرع فرق بينهما فجعل حكم العقد في  
جنب المبيع ثبوت الملك واستحقاق اليد لا غير وهذا بخلاف فكان وجوده شرطا لجواز  
العقد الا في موضع سقط ضرورة وهو السلم فيه يحكم النص وجعل حكم العقد في جانب الثمن

لانهما سواء في  
الطول والامتداد الداعي  
الى الحرج والصبا تمتد  
ايضا بخلاف الكفر  
لانه ينافي في الاهلية و  
ينافي في استحقات ثواب  
الاخرة بخلاف الجنون  
وكذلك التعليل لتعيين  
النقود اعتبارا بالساع  
ولفسخ البيع بافلاس  
المشتري اعتبارا بالمعز عن  
تسليم المبيع فاسدا في الوضع

لما ذكرنا فكذلك  
هنا في الاستغراق حرج  
وليس في القليل حرج مثله  
ولا كلام في الحدود الفاصلة  
ولا حرج في استغراق الاغماء  
لانه قلما يمتد شهرا وفي  
الصلوات استوى الاغماء  
والجنون في الفتوى وان  
اختلفا في الاصل فكان  
القياس في الاغماء ان  
لا يسقط واستحسنا في  
الكثير وكان القياس في  
الجنون ان يسقط واستحسنا  
في القليل



وجوده ووجوبه فانه اذا اشترى شيئا يجب الثمن في الذمة وذلك لم يكن موجودا قبل المقدواتا صار موجودا بالمقد وعملوكا وهذا حكم اصلي في جانب الثمن لا يتغير بالضرورة كفي السلم بدليل جواز الشراء بدراهم في الذمة مع القدرة على التمين وبدليل جواز الاستبدال فيه قبل القبض كفي سائر الديون ولو كان الحكم الاصلي في جانب الثمن ثبوت الملك في وجوده وكان ثبوته دينيا بطريق الضرورة لبقى ملحقا بالاعيان فيما وراء تلك الضرورة وهو حكم الاستبدال كفي السلم ولان ثبت التفرقة بينهما في وضع الشرع كان التماثل للتسوية بينهما في الحكم فاسدا في الوضع لان فيه تغير حكم اشهر بحكم العقد وهو ضرورة الثمن موجودا به شرطه وهو معنى قوله لما عرف اي في هذا الكتاب في باب شروط القياس او في موضع آخر من التفرقة بين المبيع والثمن هذا اذا اعتبروا التقود بالسلم فان اعتبروها بالتبرعات مشروعة لا لئلا يشار بالمين لا لايجب شيء منها في الذمة فلا يكون التمين فيها تغير الحكم العقد والمعاوضات لايجب بدلها في الذمة ابتداء لان المتعارف بين الناس في المعاوضات عقدتها بلا اشارة الى الاعان بل تسمية مطابقة وانها توجب في الذمة ابتداء فكان اعتبارها هو مشروع لنقل الملك واليد في الدين من شخص الى شخص في صحة التمين فاسدا وضام المدم مصادفة التمين محله وما كان تعيين التقود في المعاوضة الا لتغير الاجاب في الذمة ابتداء بمقد الهبة فكما ان ذلك ينافي صحة العقد لان موجه نقل الملك واليد في المين فبدون موجه لا يكون صحيحا كذا التمين ههنا ينافي صحة العقد لانه يثبت به ما هو موجب هذا العقد في الثمن وهو الالتزام في الذمة ابتداء واما بيان المسئلة الثانية فهو ان المشتري اذا افلس قبل نقد الثمن لم يثبت للبايع حق قبض البيع واسترداد السعة عندها وعند الشافعي رحمه الله عليه يثبت له ذلك لان الثمن احد عوضي العقد فالمعجز عن تسليمه يوجب حق النسخ للبايع دفعا للضرر عن نفسه كالموضو الآخر وهو المبيع اذا كان عينا فمعجز البايع عن تسليمه بالابق ونحوه او كان دينيا كالمسلم فمعجز المسلم اليه عن تسليمه باقطاعه عن ايدي الناس ويحسن نقول هذا التماثل فاسد وضام لان القدرة على تسليم المبيع شرط لجواز البيع لان موجب العقد في المبيع استحقاق ملك المين واليد على البايع ولا يتحقق ذلك اذا لم يكن ذلك بآثاله عند العقد وكذا في المبيع الدين بشرط القدرة على التسليم حكما بانتمراط الاجل الذي هو مؤثر في قدرته على التسليم باكتسابه او ادراك غلاته وباشترط عدم اقطاعه عن ايدي الناس اما القدرة على تسليم الثمن فليس بشرط لما قلنا ان الثمن يسير موجودا بالمقد فلا يتقدر على تسليمه قبل العقد لان المدموم لا يتصور تسليمه ولا يجوز ان تجرد القدرة على الثمن بهد المقد شرطا لجواز العقد لان الشرط ان يكون سابقا على الاصل كاعطارة الصاوة ولان الثمن وصف والاوصاف لا قبل التسليم فثبت بهذا ان المعجز عن تسليم المبيع يمكن خال فيها هو موجب العقد فيه وبسبب المعجز عن تسليم الثمن لا يمكن خال فيها هو موجب العقد فيه ولهذا جاز اسقاط حق قبض الثمن قبل القبض بالبراء ولم يجز ذلك في المبيع المين قبل القبض حتى اذا وهبه من البايع وقبله كان فسخا لبيع بينهما فثبت حق الفسخ من غير يمكن خال في موجب العقد اعتبارا بثبوته عند تمكن الخلل في

لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن في اصل وضع الشرع والبياعات تخالف التبرعات في اصل الوضع هذه للاشارة بالاعيان وهذه لان التزام الديون قال الله عز وجل اذا تدايتم بدين اي تبايعتم بالنسيئة

موجب العقد يكون فاسدا ولا يلزم عليه تمكن المولى من الفسخ عند عجز المكاتب عن اداء البدل مع ان ذلك عجز عن ادايته لان موجب عقد الكتابة لزوم البدل على ان يصير ما كالمولى بعد حلول الاجل بالاداء فان المولى لا يستوجب على عبده دينا وله الا بحجب الزكوة في بدل الكتابة ولا تصح الكفالة به فمر فان الملك هناك لا يسبق الاداء فاذا عجز عن الاداء فقد تمكن الخلل في الملك الذي هو موجب العقد فيه فاما وجوب العقد فيما نحن فيه فملك الثمن دينيا في الذمة ابتداء وذلك قد تم بنفس العقد وبسبب الافلاس لا يمكن الخلل فيها هو موجب العقد فلا يثبت للمشتري به حق الفسخ كذا ذكره شمس الاثمة رحمه الله ثبت بما ذكرنا ان قوله لما عرف من التفرقة بين المبيع والثمن في الاصل وضع الشرع متعلق بالمستثنين وان قوله والبياعات الى آخره متعلق بالمسئلة الاولى ووجه اراد الآية ان الله تعالى سى التبايع مدينة فلا بد من ان يكون فيه معنى الدينية ليصح تحيتها بها وليس معنى الدينية في جانب المبيع اذ الشرط فيه ان يكون عينا فثبت انه في جانب الثمن فكان في الآية اشارة الى ان الاصل في الثمن الدينية وان المباشرة لالتزام الدين في الذمة والمراد بالآية هو بيع المين بالدين في كثر الاقاويل والله اعلم فيطلب وجوه المقائيس في ذلك اي فيما ذكرنا من تعيين التقود فانهم اعتبروا التقود بالسلم في البيع والتبرعات وبالنسب والقياس على الكل فاسد الوضع او اريد بوجوه المقائيس القياس الظاهر والاستحسان والقياس الطردى فانه لما كان فاسدا في وضعه لا يتبقى فيه هذه الاقضية لانها تنقضي الى صلاح الوصف ومع فساد الوصف لا يكون الوصف صالحا كذا في بعض الشروح والظاهر انه اراد به انواع المقائيس فيما ذكر من امثلة فساد الوضع جملة كما صرح القاضي الامام رحمه الله به في التقويم فقال هذه الجملة احسن عليهم واظهرها فقلوب صحة وايضا فقها فيعرف بهذه الجملة ان اكثر علماءهم لا يخافون من فساد الوضع وتبين بهذا انه لا بد من القول بالتأثير الذي كان عليه السلف بلا خلاف وهكذا ذكر شمس الاثمة ايضا والمقائيس جمع مقياس وهو من اوزان الآلة فكان المعنى ان المعاني التي هي آلات الاقضية في هذه المسائل باطلة او المراد بالمقائيس نفس الاقضية والضمير في شرحه راجع الى البطلان الذي دل عليه فبطلت وفي موضعه الى الشرح وموضع الشرح الكتب الطوال مثل المبسوط والاسرار وغيرها (قوله) واما النوع الرابع من اقسام اول الباب وهو المناقضة وادمرت فغيرها فياجب استحباب الطرد الى القول بالآثار ايضا مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به الحبيب لما انتقض بما اورده السائل من انتقض لا يجحد الحبيب بدا من المحلص عنه بيان الفرق وعدم وروده بقضاء ولا يتحقق ذلك الا بالمعدل عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى وهذا ان لم يحمل ذلك اقعا او ساعه السائل ولم يناقضة في الشروع في بيان الفرق والتأثير فاما اذا حمل اقعا كما هو مذهب البعض ولم يساعه السائل في ذلك بان يقول احتجبت على باطرا هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اورده فلم يبق حجة فلا ينفذ بيان التأثير والشروع في الفرق في هذا المجلس لان ذلك انتقل عن حجة وهي العارذ الى حجة اخرى وهي التأثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى التمسك بالتأثير والرجوع عن الطرد فيما بعد من المجلس مثل قول الشافعي في اشترط الثانية في الوضوء انها طهارت صاوة فكيف ائترقا

فيطلب وجوه المقائيس في ذلك جملة على ما عرف شرحه في موضعه واما النوع الرابع وهو المناقضة فيلجئ الى القول بالآثار ايضا مثل قول الشافعي رحمه الله في الوضوء واليتم انها طهارتان فكيف ائترقا لانه ان قال وجب ان يستويا كان باطلا بلا شبهة لانها قد ائترقا في عدد الاعضاء



هو استيفاء بمعنى الإنكار أي فلا تفرق أن هذه نكتة متقولة عن الشافعي رحمه الله **•** لأنه إن قال  
وجب أن يتوينا بمعنى أنه انكر التفرقة بينهما على الإطلاق ولم يبين الحكم فإن قرر ذلك بأن قال  
وجب أن يتوينا على الإطلاق كان باطلاً بلاشبهة لأن التيمم والوضوء قد ائتمرا في عدد الأعضاء  
فإن أحدهما يؤدي في الأعضاء الأربعة والآخر يؤدي في عضوين **•** وفي قدر الوظيفة حتى  
من التكرار إلى الثلاث في الوضوء وكسره ذلك في التيمم بالإجماع والمراد أن وظيفة الوضوء  
الاستيعاب بالماء والاستيعاب بالتراب ليس بشرط في التيمم بالإجماع إنما الخلاف في الاستيعاب بمسح  
ففي رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله لا يشترط أيضاً بل مسح الأكثر كاف وفي ظاهر الرواية  
يشترط **•** أو هو من قيل الإلزام على مذهب الحنفيين فإن عند الشافعي رحمه الله التيمم إلى الرسخ  
في قوله القديم كذا في الأسرار وهو مذهب الأوزاعي وأبي بكر الأعمش **•** وفي نفس الفعل يعني  
الفعل الواجب في أحدهما مسح وهو الإصابة وفي الآخر غسل وهو الأسالة وهما متفرقان **•** أو معناه  
أن الفعل في أحدهما ثابت حقيقة وفي الآخر تطهير وتنظيف حقيقة وحكما **•** والمراد أن نفس  
الفعل في التيمم شرط دون الوضوء حتى لو قام في مهب الريح أو موضع هدم حائط فصاب الغبار  
وجبه وذراعيه أو ذر رجل على وجهه وذراعيه تراباً لم يجزه عن التيمم حتى مسح ويتوينا التيمم  
أو وقع في ماء أو أصابه مطر وسال على أعضاء وضوء يصير متوضئاً من غير فعل **•** وإن قل وجب أن  
يتوينا في النية أي قيد الاستواء بالنية وهو الغرض من هذا التعليل انتقض ذلك بفصل التوب  
أو البدن عن التجاسة الحقيقية فإنه طهارة ولا يشترط فيه النية **•** فيضطر الحبيب عند ذلك إلى  
بيان التأثير الذي يتدفق به النفس ويقع به الفرق وهو أن الوضوء تطهير حكى أي تعبد  
غير معقول المعنى لأنه لا يعقل في الدين أي محل وجوب الفصل نجاسة تزول بهذه الطهارة  
لأنه طاهر حقيقة وحكما بدليل أنه لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوة والمحل الذي قام به  
التجاسة وهو المخرج لم يجب غسله فإذا ثبت أنه تعبد كان مثل التيمم إلا أن معنى التعبد في التيمم  
في الآلة وفي الوضوء في المحل يشترط فيه النية كفي التيمم تحقيقاً لمعنى التعبد إذا لم يبادر لآثا دي  
بدون النية **•** بخلاف غسل التجس لأنه معقول المعنى إذا المقصود فيه إزالة عين التجاسة عن  
المحل لا معنى للتعبد فلا يتوقف على النية وذكر القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله أن التيمم بدل فلو  
لم يكن التيمم شرطا في الأصل لما كانت شرطاً في البدل لأن النية لتحصيل معنى العبادة متى لم يكن معنى العبادة  
ثابتاً في الأصل لا يثبت في البدل كفي إبدال النصب وعكس إبدال الكفارات **•** ونحن نقول إن  
الماء في هذا الباب أي في الفصل **•** عامل أي في التطهير بطبعه كانه مزيل ومرو بطبعه لأنه  
خلق طهوراً في الأصل قل الله تعالى وإزنا من السماء ماء طهوراً والطهور هو الطاهر يغسه  
المطهر لغيره كذا فسر تعالى من ثمة الله أو هو مبالغ في صفة الطهارة وذلك بأن يكون مؤثراً  
في غيره وإذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الري من غير قصد وكما تعمل  
النار في الإحراق من غير قصد **•** ثم أشار إلى الجواب عن قوله هو تطهير حكى لأنه لا يعقل  
بالعين نجاسة فقال وكان القياس غسل كل البدن اعتباراً بما لو تجس بدنه حقيقة وذلك لأن مخرج

التجاسة يثبت صفة الحدث بلاشبهة ومعلوم أن مخرج التجاسة غير موصوف بالحدث وحده  
فإنه لا يقال بحدث ولا فخرج حايض وإنما البدن كله موصوف به أي بالحدث شرعاً وعرفاً وحقيقة  
**•** وأما شرعاً فلا أنه يتمتع من أداء الصلوة وإن غسل المخرج **•** وأما عرفاً فلا أنه يقال رجل محدث  
واسرأة حايض كما يقال رجل عالم ومؤمن وإن كان العلم والإيمان قائمين بالقلب **•** وأما حقيقة  
فلأن فيه لا يصح لا يقال أنه ليس بمحدث وأنه ليس بعالم وإنما المحدث فرجه والعالم قلبه بل  
يكذب تأنيه كذا قيل ثبت أن البدن كله موصوف بالحدث دون موضع الخروج الأثرى أن  
غسله ليس بشرط ولو كان هو الموصوف بالحدث لكان هو أولى بوجوب الغسل **•** وإذا ثبت  
ذلك ينبغي أن يجب غسل كل البدن **•** إلا أن الشرع اقتصر إلى آخره يعني لكن الشرع اقتصر  
على بعض الأعضاء تيسيراً ودفعاً للحرج في الحدث الذي يكثر وقوعه وعين هذه الأعضاء لأنها  
حدود البدن فإن بالأس والرجل ينتهي طرفا العلول وباليدين ينتهي طرفا العرض وهما مهمات  
البدن أي أصوله في معنى الغسل لأنها مواقع النظر إليها ومحل إصابة الغيار وغيره لظهورها  
وكذا إقامة الغسل فيها أيسر من إقامته في غيرها فكانت أولى بالتنظيف والتطهير **•** فلم يكن  
التعبد أي تعبد وجوب الغسل عن موضع الحدث وهو المخرج إلى الأعضاء الأربعة بل إلى  
جميع البدن إلا ما وافق القياس لاتصاف جميع البدن بالحدث على سبيل الحقيقة كما بينا إلا أن الاقتصار  
على الأعضاء الأربعة مع مقتضى لفصل جميع البدن بخلاف القياس وذلك لا يحل الغسل في  
هذه الأعضاء بخلاف القياس بل عدم غسل غيرها بخلاف القياس **•** وإنما ينبغي بالنس الذي  
لا يعقل كذا يعني إنما المراد من قولنا النص الموجب للوضوء وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا  
إذا قمتم إلى الصلوة الآية غير معقول المعنى إن الثابت به وهو وصف محل الغسل بالحدث غير  
معقول **•** وفي بعض النسخ وإنما تغير بالنص الذي لا يعقل يعني الثابت بهذا النص تغير وصف  
محل الغسل من الطهارة إلى الحدث غير معقول المعنى لأن حكم الحدث وإن ثبت في أعضاء الوضوء  
مرفقاً وشرعاً لكنه غير ثابت حتماً وإنما ثبت ضرورة الأمر بالتطهير إذا لا بدله من ثبوت حيث  
في المحل ليكون الغسل فيه إزالة الحدث فكان أثباته في المحل أمراً حكماً غير معقول لظهوره  
الأعضاء حقيقة وشرعاً فإن المحدث لو غس يده في الماء القليل لا يتجسس **•** وهذه النسخة أصح  
فإن الشيخ قد ذكر في شرح التقويم أن الساب بالنس تغير محل الطهارة من صفة إلى صفة  
حتى أعطي له حكم التجاسة نصاً غير معقول فلم يكن تغير الصفة المظهر وهو الماء بقي الماء  
مطهراً بطبعه معقولاً على ما كان **•** وإنما ذكر الشيخ قوله وإنما تغير بالنس كذا دفعاً لسؤال ورد عليه  
وهو أن تطهير هذه الأعضاء لما كان معقول المعنى ينبغي أن يثبت بسائر المايمات الطاهرة على  
أصلكم كإزالة التجاسة الحقيقية فقال التجاسة في الأعضاء ثبت بالنس غير معقول المعنى  
والشرع أثبت التجاسة في حق الماء بقيت التجاسة معدة في حق سائر المايمات **•** فأما ما في بطبعه  
أي مطهر ومزيل للخبث بطبعه لا يتوقف عمله على قصد وإرادة **•** والنية لفعل القائم بالماء وهو  
التطهير يعني لو شرطت النية أنما شرط ليصير الماء طهوراً إلا أن يثبت حيث في المحل فإنه ثابت في المحل

إلا أن الشرع اقتصر على  
أطراف البدن الأربعة التي  
هي مثل حدود البدن  
وأهماته في هذا المعنى تيسيراً  
فيما يكثر وقوعه ويمتد  
تكراره وأقر على القياس  
فيما أخرج فيه وهو الماء  
ودم الحيف والنفس فلم  
يكن التعبد عن موضع  
الحدث الأقباس وإنما  
بالنص الذي لا يعقل وصف  
محل الغسل من الطهارة  
إلى الحدث فأما الماء فعامل  
بطبعه والنية للفعل القائم  
بالماء لا الوصف بالمحل فكان  
مثل غسل التجس بخلاف  
التراب لأنه لم يقل مطهراً  
وأنما صار مطهراً إرادة  
الصاوة وبمصلحة الإرادة  
وسيرورته مطهر يستغنى  
عن النية أيضاً

وفي قدر الوظيفة  
وفي نفس الفعل وإن قال  
وجب أن يتوينا في النية  
انتقض ذلك بفصل التوب  
وغسل البدن عن التجاسة  
فيضطر إلى بيان فقه المسئلة  
وهو أن الوضوء تطهير حكى  
لأنه لا يعقل بالعين نجاسة  
فكان كالتييم في شرط النية  
لتحقيق التعبد بخلاف  
غسل التجس ونحن نقول  
أن الماء في هذا الباب عامل  
بطبعه وكان القياس غسل  
كل البدن لأن مخرج التجاسة  
غير موصوف بالحدث وإنما  
البدن موصوف فوجب  
غسل كله



قبل التيمم كان الشرط عند الختم نية رفع الحدث لا التيمم وقد بينا ان الفعل القائم بالماء غير متوقف على النية بل هو عامل بطبيعته سواء كان الحدث في الحلق معقولا او غير معقول فكان  
اي غسل هذا الحلق الذي ثبت فيه الحدث غير معقول المعنى مثل غسل النجس في عدم افتقاره  
الى النية بخلاف التراب فانه ماوث بطبيعته فكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه  
الى النية ليظهر فدل على خلاف طبيعته ويصير مطهرا وبعد ما صار مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء  
استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها وتحصل الطهارة باستعماله بغير نية كافي استعمال الله ثبت  
انها بمنزلة واحدة انما المفارقة في صفة الطهورية للآلة وانه لا متملك الخصم في مثله التيمم بل  
هو دليل لنا ( قوله ) ومسح الرأس ملحق بالغسل جواب عما يقال ان المسح شرع في الوضوء  
مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لان اثره في تكثير النجاسة لا في ازالها فكان مثل التراب  
فانه ماوث لا مطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كافي التيمم فقال هو ملحق بالغسل لقيامه مقام  
الغسل في ذلك الحلق فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الى سائر الاعضاء الا ان  
الحكم انتقل من الغسل الى المسح بسبب ضرب من الحرج فان في غسل الرأس في كل يوم خمس مرات  
خصوصا في ايام الشتاء لمن كان له شعر كثير حرجا عظيما وفيه افساد الثياب والعمائم والقلائس  
فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا وتيسيرا ولما قام المسح في هذا الحلق مقام الغسل اخذ حكمه  
فاستغنى عن النية كالغسل ولان الطهارة غسل فيعتبر الجزء فيه بالكل وذكر القاضي الامام  
في الاسرار في جواب هذا السؤال ان الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سائلا  
ضئف عن التطهير للنجاسة الحقيقية لان تطهيرها بازالة عينا ونجاستها فيه النجاسة ضعيفة لانها  
حكمة دون الدين فاستغنى عن الازالة لافادة الطهر فصار البطل كالمائل الذي يقدر على الازالة  
في افادة الطهر ( قوله ) ولا يجوز ان تشترط اى النية ليصير الوضوء قربة جواب عن طريقة اخرى  
سلكتها الشافعي رحمه الله في هذه المسئلة وهي ان الوضوء عبادة لانها اسم لفعل يؤتى به تعظيما لله تعالى  
بامر وحكمة الثواب وكل ذلك موجود في الوضوء وقال النبي صلى الله عليه وسلم الطهارة على  
الطهارة نور على نور يوم القيامة واذا ثبت كونه عبادة لا يتأدى بدون النية لان الله تعالى امرنا  
ان نمسحه بشرط الاخلاص والاحسان عمل القلب بالنية بحجة الامر لان هذه الطهارة تتأدى  
بالتراب فتبين ان الطهارة الحقيقية غير مطلوبة في هذا الاستعمال بل المطلوب معنى العبادة وذلك  
لا يحصل بدون النية فقال الماسك ان النية ليصير الوضوء قربة شرط وان معنى العبادة في لا يحصل  
بدون النية فكما لاننا لم نعلم انه اى الوضوء لم يشرع الاقربة بل الوضوء المشروع نوعان نوع شرع  
يمارسه القربة وهو لا يحصل بدون النية ونوع شرع تطهيرا محمدا وهو حاصل بدون النية  
كغسل التوب يعني اذا نوى غسل التوب لا صلوة وقع عبادة موجبة للثواب واذا لم ينو ذلك وقع  
معتبرا ايضا وان لم يقع عبادة حتى جازاه الصلوة فيه لان المقصود هو الطهارة دون القربة والصلوة  
في ذلك اى في كون الوضوء من شرط محتتها يستغنى عن وصف القربة في الوضوء لان النصوص  
التي اوجبت اشتراط الوضوء لا صلوة لا تدل على تماق جواز الصلوة بوصف القربة ولانها

ومسح الرأس ملحق بالغسل  
لقيامه مقامه وانما الله اليه  
بضرب من الحرج ثبت  
ان النية لا يشترط

ولانها في العبادات فلا يحتاج الى قربة اخرى ليصير عبادة كذا في شرح النجوم وانما يحتاج فيه  
اى في كون الوضوء من شرطها الى وصف التطهير ليصير العبادة اهلا لقيام في مقام المناجاة واليه  
الاشارة في قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وكذا في  
آية وضوءه وطهارة دليل عليه وهذا الوصف يحصل بدون النية حتى ان من توشأ كذا صلى  
بغيره لبقاء صفة الطهارة اذ لو احتاجت الصلوة الى وصف القربة لم يحجز الصلوة في هاتين الصورتين  
لان حكم القربة قد انتهى فراحه عن الصلوة اى قصدها في حالة الوضوء وانما الثاني وصف الطهارة  
لا غير ولما جازت بالاجماع عرفنا انها متاعفة بوصف التطهير لا بوصف القربة وذكر القاضي  
الامام في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمورية من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك  
غلط فان المأمورية عبادة والوضوء بغير نية ليس بعبادة ولكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت  
لحصول المقصود بدون العبادة كالمسح الى الجملة والجهاد ونحوها وذلك لان هذه عبادة غير  
مقصودة بل المقصود منها التمكن من اقامة الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء باى سبب  
كان سقط الامر كالمسح الى الجملة يسقط بسبب الاجمعة لان المقصود هو التمكن من الجملة بالحصول  
في المسجد فعلى اى وجه حصل سقط الامر ( قوله ) ومثله اى مثل قوله في المسئلة المقدمة قوله  
في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء اعتبارا بالحدود وهو اى هذا التعليل بمدونة  
تميلا بالعدم الذى هو احتياج بالدليل باطل اى منتقض بالبكارة وكل ما لا يطالع عليه الرجال  
من الولادة والعيوب التى في مواضع المورة فان شهادتين فيها مقبولة مع انها ليست بمال فيضطر  
ورود هذا المنتقض المعلن الطارد الى الفقه اى الى الرجوع الى المعنى الفقهى الذى هو الشافعي هذا  
الحكم عليه وهو شهادة النساء منفردة او منضمة الى شهادة الرجال حجة ضرورية عند الخصم  
وان الاصل فيها عدم القبول لان الله تعالى نقل الامر الى النساء مع الرجال بشرط عدم الرجال  
بقوله تعالى فان لم يكنوا رجالين فرجل وامرأتان كما نقل امر الطهارة الى التيمم عند عدم الماء  
فدل ذلك انها ليست بحجة اصلية وانما صيرها للضرورة وكذا نقصان عقلهن كورودت به  
السنة وقلة ضبطهن كاوروده الكتاب واختلال ولايتهن في الامارات وغيرها من ماله والركن  
في الشهادة فكان الاصل فيها عدم القبول فكانت حجة بافرادها في موضع الضرورة مثل  
البكارة وما لا يطالع عليه الرجال ومنضمة الى شهادة الرجال فيما يتبدل في العادة وهو اموال  
لانها للبذلة والتجارة دائمة بين الناس واكثر ما يقع في بيها وكذا المبائعات تقع بقتة وربما تضر  
احضار الذكور فلم يقبل شهادتهن في ذلك الباب لضيق الامر بقبول تسمية ودفع الضرورة ولكن  
لما كان السبب المؤدى اليه كونه المتنازع فيه مالا اقيم هذا السبب مقام الحاجة الداعية الى قبول  
شهادتهن عند عدم قبليات وان فقدت الحاجة بوجود الرجال تسمية كاقام الفقر مقام المشقة  
بخلاف النكاح لانه عقد على الابضاع ولم يحجز الابتذال والاباحة فيها فكانت اعظم خطرا  
من الاموال ولهذا احتص النكاح بشرط الشهادة والولى ولا يوجد فيه الضرورة ايضا لانه  
لا يقع بقتة وفي كل وقت وانما يقع بدتدر وتناور في بعض الاوقات فاعتبار شهادتهن فيها فيه

ولا يجوز ان يشترط لتصير  
قربة لاننا لم نعلم ان النية لتصير  
قربة شرط لاننا لم نعلم ان النية  
لم يشرع الاقربة بل يشرع  
بوصف القربة وبوصف  
التطهير ايضا كغسل الثوب  
والصلوة تستغنى في ذلك  
عن وصف القربة وانما  
يحتاج في ذلك الى وصف  
التطهير حتى ان من توشأ  
للفعل صلى به الفرائض ومن  
توشأ للفرض صلى به غيره  
ومثله قوله في النكاح انه  
ليس بمال فلا يثبت بشهادة  
النساء مع الرجال وهو  
باطل بالبكارة وكل ما لا يطالع  
عليه الرجال فيضطره الى  
الفقه وهو ان يقول ان  
شهادة النساء حجة  
ضرورية فكان حجة في  
موضع الضرورة وما يتبدل  
في العادة بخلاف النكاح  
فيظهر به فقه المسئلة لانا  
لاننا لم نعلم ان هذه الحجة  
ضرورية بل هي اصلية  
الا ان فيها ضرب شبهة



ضرورة وينتدل عادة لا يدل على اعتبارها فيما لا ضرورة فيه وله خطر ليس فيه فيظهره اي  
بسبب بيانه ان شهادة النساء حجة ضرورية الى اخره فله المسئلة لاصحابنا ايضا لاننا لم نكنا  
يقولنا انما بين انها حجة ضرورية احتجنا الى المنع والى بيان مستنده ولا يتحقق ذلك الا ببيان المنع  
فيظهر الفقه من جانب اصحابنا ايضا وهو ان شهادتهن اصلية كشهادة الرجال لان الانسان انما  
يصير شاهدا بالولاية وهي مبنية على الحرية والعقل والنساء فهما مثل الرجال وما ذكر من  
تقصان العقل ساقط المعيرة لان عقلمن اعتبر كاملا في التكليف بالاجماع والقبول يتنى على  
العدل الله وانتفاء الشهمة ولهن عدالة مثل الرجال ولهذا قبلت من رواية الاخبار والضلال  
المقصود عليه في الكتاب مجبور بضم امرأه اخرى اليها فائق نوع شبهة بمدخل وهي شبهة  
ظاهر البدية لاحقيقة البدية فان شهادتهن حجة مع وجود الرجال بالاجماع تعتبر فيما يسقط  
بالشبهات كالحجود وغيرها فاما فيما ثبتت مع الشبهات فلا وعلى هذا كان ينبغي ان تكون شهادة  
النساء وحدهن حجة الا ان اشعر لم يقبل شهادة بن مفردة على خلاف القياس فعند الخصم  
قبول شهادتهن حكم مخصوص ثابت بخلاف القياس والاصل عدم القبول فبين حقيقة ذلك  
بالتحاكم الى الاسول فتنى ثبت للخصم ظهور الخلل فيما هو ركن الشهادة تبين ان القبول على  
خلاف القياس ولم يثبت ذلك فتنى قام الدليل لانا انما هو الركن كامل تبين ان القبول اصل وعدم  
القبول على خلاف القياس وقد قام كايضا ( قوله ) وهي مع ذلك اي مع تمكن الشبهة فيها  
اصلية غير ضرورية لان عامة حقوق البشر اى حجج عامة حقوقهم يبنى الحجج  
التي يثبت بها اكثر الحقوق نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة فانها تثبت بشهادة رجلين وهي لا تخلو  
عن احتمال كذب وسهو وغلط وان ترجح فيها جانب الصدق ثم انها لم تخرج باحتمال الشبهة عن  
كونه اصلية ولم تصر ضرورية فكذا هذه والنكاح من جنس ما يثبت بالشبهات اي يثبت مع  
الشبهات المقارنة اياه فانه يثبت مع الهزل والكره والنسوة الفاسدة ولا يسقط بالشبهات الطارية  
فان رجلا لو تزوج امرأة الغير ودخل بها ويثبت له شبهة النكاح حتى سقط به الحد ووجبت العدة  
لا يسقط النكاح الثابت بهذه الشبهة الطارية فكان اى النكاح في الثبوت فوق ما لا يسقط  
بالشبهات ولا يثبت منها ايضا وهو المال فبطل القياس به اي بما يسقط بالشبهات فلا يستقيم قياسه  
به بوجه وعلى هذا التقدير لا يكون الضمير راجعا الى المذكور لان المقيس عليه في قياس الشافعي  
غير مذكور في هذا الكتاب ولكنه معلوم فيجوز عود الضمير اليه من غير ذكر وفي بعض النسخ  
فكان فوق ما يسقط بالشبهات اى النكاح الذي يثبت بالشبهات فوق الحد الذي يقطع بها في الثبوت  
فبطل قياس النكاح بالحد في اشتراط المذكورة ثبوتها الا ترى توضيح لقوله النكاح من جنس  
ما يثبت بالشبهات والله اعلم

## باب الانتقال

انقسم الاول من الانتقال انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد  
من اثباته بدليل آخر والثاني والثالث منه في القول بموجب العلة لانه لم يسم الحكم الذي رتبته

( المجيب )

المجيب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم مرام المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه  
بهذه العلة ان امكنه او بملة اخرى ان لم يمكنه ذلك والرابع في فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكنه  
دفعهما ببيان الملازمة والتأثير لانه لم يدع اى في القسم الاول وذلك اى القسم الاول من الانتقال  
مثل من علل بوصف ممنوع اى غير مسلم عند السائل فقال في نفى الضمان عن الصبي المودع اذا  
استهلك الودعية لم يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكر الخصم كونه استهلاكا احتاج  
المجيب الى اثباته وهذا اى اثبات ما ادعاه حجة بدليل آخر من غير اعراض عن الدليل الاول  
واشتغال بملة اخرى من باب الفقه فيكون حسنا مستقيما قال شمس الانفة رحمه الله وعلى هذا  
اشتغل باثبات الاصل الثاني فقرع منه موضع الخلاف حتى يرتفع الخلاف باثبات الاصل فان ذلك  
حسن صحيح نحو ما اذا وقع الاختلاف في الجهر بالتسمية فاذا قال المال هذا يبنى على اصل وهو  
ان التسمية ليست بآية من الفاتحة ثم يشتغل باثبات ذلك الاصل - تنى يثبت الفرع بثبوت الاصل  
يكون مستقيما وكذا اذا عال بقبول خصمه اقياس عندى ليس بوجه فاشتغل باثبات  
كونه حجة بقول صحابي فيقول خصمه قول الواحد من الصحابة عندى ليس بوجه فاشتغل باثبات  
كونه حجة بخبر الواحد فيقول خصمه خبر الواحد عندى ليس بوجه فيحتاج بالكتاب على ان خبر  
الواحد حجة فانه يكون طريقا مستقيما ويكون هذا كله مع اثبات مرام اثباته في الابتداء  
( قوله ) وكذلك اى ومثل القسم الاول القسم الثاني في انه ليس باقطاع كاذل لانه كمال الفقه اى  
في المجيب حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بملك العلة وصحة الوصف في نفسه حيث  
امكن اجراؤه في الفروع مثل قولنا في جواز اعتناق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن  
كفارة اليمين ان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة عند التراضي وعند عجز المكاتب عن اتياء  
البدل وهو احتراز عن التدبير فانه لما لم يحتمل الفسخ لم يحجز اعتناق المدبر عن الكفارة وكذا  
الاحتياط فلا يمنع صرف الرقبة الى الكفارة كالاجارة والبيع فانه اوجز العبد او باعه بشرط  
الجواز لنفسه ثم اعنفه عن الكفارة جاز بالاجماع وقيل المراد ان البيع تصرف لا يخرج العبد  
المبيع عن صلاحيته لا تصرف الى الكفارة لاحتماله الفسخ حتى او اعنفه المشتري عن الكفارة او عاد  
الى ملكه الرابع باقولة اورد يمين او شرا كان له ان يعتقه عن الكفارة فكذا في الكتابة فان قال  
السائل اقول بموجب هذه العلة فعندى لا يمنع هذا العقد عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع  
تقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان المتق مستحق للعبد بسبب الكتابة كعتق ام الولد  
والمدير قيل له وجب هذه العلة ان لا يوجب هذا العقد قصاصا ما دام من الصرف الى الكفارة  
لان ما يمكن قصاصا لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق ثبوت الحرية من وجه وكما ان ثبوت  
الحرية من جميع الوجوه لا يحتمل الفسخ لا يحتمل ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثاني  
بالعلة الاولى ايضا ( قوله ) اولاً يضمن ما يمنع الخصم يقول عقد الكتابة يوجب استحقاق  
العبد للمتنق فوق الاستيلاء والتدبير ولهذا يصير احق بمكاسبه ويمتنع على المولى التصرفات فيه  
ثم ان يقال تمكن بهذا السبب نقصان في رقه او يقال صار هو كالتراش عن ذلك المولى من وجه

لانه لم يدع الا الحكم  
بتلك العلة فسادا  
يبنى في اثبات تلك العلة  
لا يمكن منقلا وذلك مثل  
من علل بوصف ممنوع  
فقال في الصبي المودع اذا  
استهلك الودعية لم يضمن  
لانه مسلط على الاستهلاك  
فلما انكره الخصم احتاج  
الى اثباته وهذا هو الفقه  
بينه وكذلك اذا ادعى  
حكما بوصف فسلم له ذلك  
لا يمكن انقطاعا لان غرضه  
اثبات ما ادعاه والتسليم  
بمحقة فلم يمكن به  
بأس فاذا امكنه اثبات  
حكم آخر بذلك الوصف  
كان ذلك آية كمال الفقه  
وصحة الوصف مثل قولنا  
ان الكتابة عقد يحتمل  
الفسخ بالاقالة فلا يمنع  
الصرف الى الكفارة  
كالاجارة والبيع

وهذا باب وجوه  
الانتقال

وهو اربعة اوجه الاول  
الانتقال من علة الى اخرى  
لا تبسبب العلة الاولى  
والثاني الانتقال من حكم  
الى حكم آخر بالعلة الاولى  
والثالث الانتقال الى حكم  
آخر وعلة اخرى هذه  
كلها صحيحة والرابع  
الانتقال من علة الى علة  
اخرى لا تبسبب الحكم  
الاول لا تبسبب العلة  
الاولى وهذا الوجه باطل عند  
ناو من الناس من استحسن  
هذا ايضا اما الوجوه  
الاولى فاما صححت



وهذا لو حتى عليه يترتب الارش ولو انما تضمن قيمته ولو وطى مكابته تضمن المقر وتبوت حكم الزوال من ملكه من وجه قد يفتح من كفايته او يقال هو في حق الاولى كبايت المنفعة لانه صار في ثنائه ومكاسه فلا يجوز صرفه الى الكفارة كدقيقة المعيا كما في ظهور البسوط في فاشح رحمه الله بقوله وجب ان لا توجب قصاصا في الرق ودالوجه الاول في بقوله او لا يتضمن ما يقع رد الوحيين الاخرين يعني لو قلنا انما لا يوجب قصاصا في الرق ولكنه تضمن معنى منع العرف وهو ضرورة كل ذي من ذلك او كبايت المنفعة قول لما كان هذا القدر من الاصلح وحسب ان لا تضمن معنى يترتب من معرفته الى الكفارة كدقيق والاجاره فان بايع بشرط الخيار زال من ملكه من وجه لا بمقتضى الزوال وهذا اومات من الخيار لم يمنع ولا حادثة فالتسليم من ملكه من جهة لا يتضمن من العرف الى الكفارة لانهما تحتلان الفسخ وكذا الكتاب في وشوذا ان يكون معنى تضمن هذا القدر ما يقع العرف الى الكفارة عند الخصم تضمنه استحقاق العاقبة وان لا يوجب قصاصا في الرق فنقول انه لا يتضمن ذلك لاحتماله الفسخ في ويؤيده مذكر في البسوط ان بسبب الكتابة لا يمكن قصاص في رق المكاتب ولا يحير العق مستحقا لان حكم العاقبة في الكتابة متعلق بشرط الاداء ولو عاق عنه بشرط اخر لم يثبت به الاستحقاق فذلك هذا الشرط في الاولى لان التماثل في سائر الشروط يمنع الفسخ وهذا الشرط لا يمنع خلاف الاستيلاء لان به يمكن التمسك في الرق حتى لا تعود الى الحلة الاولى بحال وبخلاف العرف لان العاقبة بالتدبير صار مستحقا للمدبر وهذا لا يحتمل التدبير الفسخ واذا عالج بوصف اخر لحكم اخر يعني اذا لم يثبت اثبات الحكم الذي انتقل اليه بالعلمة الاولى فانقل الى ثلة اخرى لاثباته فهو صحيح ايضا لان مادته من تبوت الحكم الذي زعم ان خصمه يترتب عليه بالعلمة المذكورة صار مسلما فاذا احتاج الى اثبات حكم اخر كان له ان يثبت بملته اخرى ولا يبعد ذلك اقتطاعا وذلك مثل ان يقول في هذه المسئلة بعدما سلم الخصم ان هذا القدر بنفسه لا يمنع العرف الى الكفارة هذه رتبة مما لو كان فوجب ان يجوز صرفها الى الكفارة قياسا على ما ذكرناه ولكن مثل ذلك التماثل الذي يحتاج اليه الى الانتقال الى ثلة اخرى وحكم اخر لا يخاف من ضرب غفلة حيث لم يعرف الماعل موضع الخلاف في ابتداء تماثل (قوله) واما الرابع وهو الانتقال عن ثلة الى ثلة اخرى لاثبات الحكم الاول فتصحيح عندهم من اهل النظر لان ابراهيم صوات الله عليه حين حاج الله من وهو يبرودين كنهن وكان يدعى الاوهية بقوله الذي يحرق ويميت وعارضه اللهين بقوله اما احبى واميت انتقل الى حجة اخرى وهي قوله فان الله ياتي بالناس من المشرق فأت بها من المغرب وكان هذا منه انتقال الى ثلة اخرى لاثبات ذلك الحكم الذي رام بالحجة الاولى هو بيان ان الاوهية تعالى وحده لا يشركه فيها وقد ذكر الله تعالى ذلك منه على سبيل المدح له بانه ثبت انه صحيح وكذلك المدعي اذا اقام شاهدين في ورثته يبرح بينهما كذا ان يقيم شاهدين آخرين لاثبات مدعاه وتصحيح ان هذا الانتقال لا يبعد اقتطاعا لان المناظرة شرحت لاثبات الحق فنفسر المناظرة النظر من الحائرين في النسبين الشئين لظهور العوالم فذلك يمكن

فان قال عندى لا يمنع هذا المقدر قوله وجب ان لا يوجب في الرق قصاصا مانعا من الصرف الى الكفارة او لا يتضمن ما يقع واذا عالج بوصف اخر لحكم اخر لم يكن به بأس فاذا ذكرنا ان ما ادعاه صار مسلما فلم يكن به بأس لكن مثل ذلك لا يخاف من ضرب غفلة واما الرابع فمن الناس من استحسنه واحتج بقصة ابراهيم في محاجة اللهين فانه انتقل الى دليل آخر لاثبات ذلك الحكم بعينه كما قص الله عز وجل عن بقوله فان الله ياتي بالناس من المشرق فأت بها من المغرب فثبت الذي كفر والصحيح ان مثل هذا يبعد اقتطاعا لان النظر شرع لبيان الحق فاذا لم يكن متاهيا لم يقع به الاثبات كما اذا لزمه النقض لم يقبل منه الاحتراز بوصف زائد فلان لا يقبل منه التماثل المتبداء اولي

اي النظر او الدليل متاهيا لم يقع به اية الحق يعني وجود الانتقال ولم يحتمل اقتطاعا لعل محاس المناظرة من غير حصول المقصود وهو اية الحق لان لعل كلارد عليه دليل يتعلق باخر فلا يمتنى المناظرة ولا يحصل المرام وهذا نظير نقض يتوجه على الدلالة فانه يبعد اقتطاعا ولا يصح من الماعل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض مع انه ساع في تصحيح العلمة التي ذكرها وان الوصف الزائد ليس به له بنفسه فلان يبعد اقتطاعا مع انه تماثل مستبد تام بنفسه دال على ان العلمة الاولى غير صالحة اصلا لاثبات الحكم المعالوب بها كان اولي فاما قصة ابراهيم عليه السلام فليس من هذا القبيل اي من قيل الانتقال الفاسد لان الحجة الاولى التي ذكرها كانت لازمة على اللهين لان ابراهيم عليه السلام اراد بقوله ربي الذي يحرق ويميت حقيقة الاحياء والامانة وعارضة اللهين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر وذلك ليس من الاحياء والامانة في شئ الا بطريق التشبيه والجاز في واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا ان الحجة الاولى لازمة وان المناظرة باطلة في كان اللهين متعلما اي محجوبا بتلك الحجة وكان يمكن لابراهيم صوات الله عليه ان يقول اني اردت بالاحياء والامانة حقيقتيهما لا ماريث من الاطلاق والقتل بل انا اقل كبايت ولكن ان قدرت على الامانة والاحياء قامت هذا الذي اطلقت من غير مباشرة آله وسبب واعي هذا الذي قلته فيظهر به بيت اللهين الان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون في حقائق الماعل خاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه فثبت الذي كفر وذلك اي الانتقال الى حجة اخرى حسن عند قيام الحجة الاولى وخوف الاشتباه فان الحبيب اذا تكلم بكلام دقيق يخفى على القوم والخصم يلبس بجوزله ان يتحول الى ظاهر يدركه القوم والماعل اذا ثبت علته فديقول والذي يوضح ما ذكرت فيأتي بكلام اوضح من الاول في اثبات مرامه وهذا لان حجج الشرع انوار فضم حجة الى حجة كضم سراج الى سراج وذلك لا يكون دليلا على ضعف احدهما او بطلان اثره فكذلك ضم حجة الى حجة وانما جعلنا هذا اقتطاعا في وضع يكون الانتقال للمعجز عن اثبات الحكم بالعلمة واما الانتقال الى ثلة اخرى عند الجرح في اثباتها فانما يجوز صيانة حقوق الناس اذ لو لم يجوز الانتقال ضاع حقوق الناس بلا تدارك وذكر في عين الماعل ان ابراهيم عليه السلام رجح حجة بما يشاكلها دفعا لقتيل لان الاول امانة ثم احياه والثاني ازالة ثم انتساء فانفس مشرقة بروحها ثم زائله عند هوقها والشمس مشرقة بنورها ثم هي باطلة عند غروبها فكانت تأكيد الانتقال ولم يقل اللهين فليات ربك لانه كان معاندا خاف الفضيحة او صرفه الله تعالى واعلم ان الاقتطاع كما يتحقق من جانب الماعل يتحقق من جانب السائل فان تفسيره يحجز المناظر وقصوره عن بلوغ مام في اول مام شرع فيه من تصحيح مذهبه وذلك في جانب الماعل بالمعجز عن الوفاء بما ضمن من تحقيق قوله بالحجة التي ابرزها وادى تصديق قوله بها وفي جانب السائل بالمعجز عن المنع او عن تصحيح منه باستاءه الى مستد فن كل واحد منهما لما شرع

عليه فليس فاما قصة الحجة ابراهيم صوات الله عليه من هذا القبيل لان الحجة الاولى كانت لازمة الا يرى انه عارض بامر باطل وهو قوله تعالى قال انا احبى وميت فاذا كان كذلك كان اللهين متعلما لان ابراهيم صوات الله عليه لما خاف الاشتباه والتلبس على القوم انتقل الى دفع آخر دفعا للاشتباه الى ما هو خال عما يوجب لبسا وذلك حسن عند قيام الحجة وخوف الاشتباه والله اعلم



في التعليل او المنع فقد اظهر انه يريد تصحيحه فاذا لم يقدر فقد انقطع \* وانه انواع اربعة على ما ذكره شمس الائمة رحمه الله \* احدها وهو اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى به عن الامين عند اظهار الخليل عليه السلام حجة بقوله قهت الذي كفر \* والثاني جحد ما لم ضرورة او بطريق المشاهدة جحد مثله يدل على انه ما حمله على ذلك الاعجزه عن دفع علة العمل فكان انقطاعا \* والثالث المنع بعد تسليم فانه يدل على انه يحمله على المنع بعد التسليم وتناقض الكلام الاعجزه عن الدفع لما استدلل به خصمه \* ولا يقال يحتمل ان يكون تسليمه عن سهو او غفلة لان عند ذلك تبين وجه الدفع بطريق التسليم ثم يتي عليه استدراك ما نهى فيه فاما ان يرجع عن التسليم الى المنع من غير بيان الدفع بطريق التسليم فذلك لا يكون الا للمعجز \* والرابع معجز العمل عن تصحيح الامة التي قد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لانبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه معجز عن اظهار مراده فكان بمنزلة المعجز ابتداء عن اقامة الحجة على الحكم الذي ادعاء \* ثم هذا النوع من الانتقال انما يكون انقطاعا في حق الملل دون السائل فانه لو انتقل من دليل الى دليل لا يكون به بأس لانه معارض لكلام المجيب فادام في المعارضة بدليل يصح معارضا لا يكون منقطعا بخلاف المجيب \* اليه اشير في الميزان والله اعلم

باب معرفة اقسام الالبات والملل والشروط

لم يذكر الشيخ رحمه الله الاحكام في تاليف الباب كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله مع انه ذكر الاحكام في هذا الباب لان غرضه من عقد الباب بيان الاسباب والملل والشروط دون الاحكام ولم يذكر القاضي الامام في المفهوم \* بالحجج التي سبق ذكرها سابقا اي مر ذكرها قبل باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع \* او هو سبق من السوق لامن سبق \* واتفاق بقوله سابقا على باب القياس لان القياس لا يثبت هذه الاشياء عند الشيخ كما مر بيانه في باب حكم الامة \* وانما يصح التعليل للقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة \* وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشروطه بوصف معلوم على ما ذكر الشيخ في اول باب حكم الامة ولا يخفى ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء \* فالحقناها اي تلك الجملة يبنى بيانها بهذا الباب وهو باب القياس ليكون معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام طرف التعليل \* والوسيلة ما يتقرب به الى الغير والجمع الوسيط والوسائل \* ولا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان تذكر هذه الجملة قبل القياس اذ الوسائل مقدمة على المقاصد \* لا نقول كون القياس اصلا من اصول الشريعة وحجة من حججه اوجب وصله بالحجج المتقدمة وتربيته عليها فلذلك ازم تأخير بيان هذه الجملة الى الفراغ والحقه به (قوله) حقوق الله تعالى خاصة بالنسبة على التميز \* قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه الذي لا يرب فيه في وجوده ومنه السحر حق واليمين حق اي موجود باره وهذا الدين حق اي موجود صورة ومعنى ولغلا ان حق في ذمة تالان اي شيء موجود من كل وجه \* قال وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى. تعظيما لاولئ لا يختص به احد

من الحيابة طرمة البيت الذي يتعلق به مصالحة العالم باتحاده قباة اصواتهم ومثابة لا عذار احرامهم وكحرمة الزنا لما يتعلق بهامن عموم النفع في سلامة الانسان وصيانة الفرس وارقتاع السيف بين المشائر بسبب التنازع بين الزناة \* وانما ينسب اليه تعظيما لانه تعالى شاعلى عن ان يتنفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقالة بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقالة بحجة التخليق لان الكل سواء في ذلك بل الاضافة اليه لتشرية ما عظم خطره وقوى فقهه وشاع فضله بان يتنفع به الناس كافة \* وحق العبد ما يتعلق به مصالحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد يتعلق بصيانة ماله بها فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحتها ولا باباحة اهلها \* وعقوبات قاصرة المراد بالواحدة اذ ليس من هذا الجنس الاحرام الميراث ولهذا قال شمس الائمة وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب ايضا \* وهي ثلاثة انواع يعنى هذه الانواع الثلاثة موجودة في مجموع النوعين لان كل نوع منقسم الى ثلاثة انواع \* لا يحتمل السقوط بحال كما يحتمله الاقرار بمذرة الكره وبغيره من الاعذار مثل ان صار متقل الانسان \* ولا يبقى اي الايمان مع تبديل التصديق بمذرة بحال سواء كان بالاكراه او بغيره والاعذار ملحق بالتصديق \* والزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد اخرى كذا قيل \* وهو اي الاقرار في الاصول دليل على التصديق لان اللسان معبر عما في الضمير فانقلب اي الاقرار منضمنا الى التصديق ركنا من الايمان في احكام الدنيا والاخرة بمنزلة علة ذات وصفين حتى لو صدق بقلبه ولم يقرب لسانه بعد التمكن منه فيكون مؤثما في الحكم ولا عند الله تعالى ولومات على ذلك كان من اهل النار عند الفقهاء واهل الحديث \* وعند المتكلمين الاقرار شرط اجرا ما لاحكام وركن الايمان هو التصديق لا غير وقد مررت المسئلة في باب بيان حسن المأمورة \* وهو اصل في احكام الدنيا يعنى التصديق والاعقرار وان كانا ركنين في مطلق الايمان بمنزلة الكيل والجنس في باب الربوا لكن الاقرار صار اصلا بنفسه في احكام الدنيا بمنزلة التصديق اعلاء للاسلام كما جعل احد وصفى علة الربوا علة لحرمه ربوا النسبة ولهذا حكمنا بالايمان بوجود الاقرار وان فاق التصديق حتى لو اكره الحرب او الذمى على الايمان فان صح ايمانه بناء على وجود الاقرار مع ان قيام السيف على رأسه دليل ظاهر على عدم التصديق كما حكمنا ببقاء الايمان بناء على بقاء التصديق مع فوات الاقرار بالاكراه اعلاء للاسلام \* وهذا لان احكام الدنيا مبنية على الظواهر والاعقرار دليل ظاهر على ما في الضمير والضمير امر باطن فبنى حكم الاسلام عليه في الدنيا وجعل هو اطلاقه وفي اعتبار مجرد الاقرار اعلاء للاسلام وتكثير سواد المسلمين ونحوه كما جعل الكفر على الايمان الحقيقي فانه لما منع عن اظهار الكفر بعد الاقرار بطريق الخبر وبما يحمله ذلك على الايمان بطريق الاخلاص كان الجزية وضعت عليه لتحمله على الاسلام اذا عان عزة الاسلام ومذلة الكفر \* والدليل على ان بمجرد الاقرار يثبت الايمان في احكام الدنيا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرف المنافقين بالوحي كما نطق به النص والخبر ثم كان يعاملهم معاملة المسلمين في احكام الدنيا بناء على الاقرار المجرد فانه هو الاصل في احكام الدنيا بخلاف الردة حيث لم يثبت بمجرد الاقرار حتى لو اكره على الكفر فينكح بكلمة الكفر بلسانه لا يصير مرتدا \* لان الاداء اي الاقرار بالاسان في الردة دليل محض على ما في الضمير

باب معرفة اقسام الاسباب والملل والشروط

جملة ما يثبت بالحجج التي سبق ذكرها سابقا على باب القياس شيان الاحكام المشروعة والثاني ما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفته هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب ليكون وسيلة بعد احكام طرق التعليل اما الاحكام فانواع حقوق الله عز وجل خاصة وحقوق العباد خاصة والثالث ما لا يجمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب والرايع ما لا يجمع فيه وحق العبد فيه غالب وحقوق الله تعالى ثمانية انواع عبادات خاصة وعقوبات خاصة وعقوبات قاصرة وحقوق دائرة بين الامرين وعبادة فيها معنى المؤنة ومؤنة فيها معنى العبادة ومؤنة فيها شبه العقوبة وحق قائم بنسبه والعبادات نوعان الايمان وفروعه

وهي ثلثة انواع اصل وملحق به وزوائد اما الاصل فالتصديق في الايمان اصل يحكم لا يحتمل السقوط بحال بمذرة الاكراه وبغيره من الاعذار ولا يبقى مع التبديل بحال والاعقرار باللسان ركن في الايمان ملحق بالتصديق وهو في الاصل دليل على التصديق فانقلب ركنا في احكام الدنيا والاخرة وهو اصل في احكام الدنيا ايضا حتى اذا اكره الكافر على الايمان فان صح ايمانه بناء على وجود احد الركنين بخلاف الردة في الاكراه لان الاداء في الردة دليل محض لا ركن



من الاعتقاد كما هو الأصل في التكلم لا ركن فان الركن في الردة تبديل الاعتقاد لا غير وهذا لو اعتقد الكفر بقلبه ولم يقرب لسانه يكفرون من امراته فياينه وبين ربه وكان من اهل النار ولو جعلنا الاقرار في الردة ركنا لكان ذلك سعيانا في اثبات الكفر وذلك لا يجوز كما كان جعل الاقرار في الايمان ركنا سعيانا في اعلاء الاسلام واذا ثبت انه دليل وليس بركن كان قيام السيف على رأسه دليلا معارضاه فلم يثبت الردة ( قوله ) والاصل في فروع الايمان التي هي النوع الثاني من العبادات الصلوة وهذا لم تخل عنها شريعة من شرايع المرسلين وهي عماد الدين كما وقعت اليه الاشارة النبوية في قوله عليه السلام الصلوة عماد الدين من اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين شرعت شكر النعمة البدن الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه وذلك لان اول درجات الشكر ان يعرف النعمة ثم لا يستعملها بعد المعرفة في عصيان النعم ثم يظهرها بعبادته وافعاله ليكون كشفا كبريا لها ثم اول درجات الشكر الذي هو العلم بالنعمة انما يحصل بكون الشكر من جنس النعم ونعمة البدن مشتملة على نعم ظاهرة من الاعضاء السليمة وما يحصل له بها من القلب من حالة الى حالة من القيام والقعود والانتباه وعلى نعم باطنة من القوى النفسانية المدركة للمعاني فشرعت الصلوة شكر النعم ظاهر البدن وباطنه فاركان الصلوة التي هي بمنزلة الصورة لها تماثل بظاهر البدن وجعل افضل اركانها طول القنوت ليعرف بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التي ينالها بالقلب على حسب الارادة وموافقة ما تمناه ونفسه والاخلاص والخشوع والخشوع التي هي روح الصلوة ومعناها تتعلق بالباطن والدليل على انها شرعت بطريق الشكر ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماء فقبل له ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر قال انما اكون عبدا شكورا اخبرناه صلى الله تعالى شكرا على ما انعم عليه الا انها اي لكنها كذا وتقديره ما ذكره شمس الائمة رحمه الله ان الصلوة صارت قربة بواسطة البيت الذي عظمه الله تعالى وامرنا بتعظيمه لاضافته الى نفسه فقال ان طهر استيت الالية حتى لا يتأدى هذه القربة الا باستقبال القبلة في حالة الامكان وفي ذلك من معنى التعظيم ما اشار الله تعالى اليه في قوله تعالى فايخاتولوا ثم وجه الله ليعلم به ان المطلوب وجه الله عز وجل ووجه الله لاجه له فجعل الشرع استقبال جهة الكعبة فانما مقام ما هو المطلوب لاداء هذه القربة واصل الايمان فيه تقرب الى الله تعالى بلا واسطة وفي الصلوة تقرب بواسطة البيت فكانت من شرايع الايمان لا من نفس الايمان ( قوله ) ثم الزكاة اي بعد الصلوة في الرتبة الزكاة التي تملكت باحد ضربي النعمة وهو المال فان العبادات مشروعة لاظهار شكر النعمة بها في الدنيا ونيل الثواب في الآخرة فكما ان شكر نعمة البدن بمباداة تؤدي بجميع البدن وهي الصلوة فشكر نعمة المال بعبادة مؤداة بحسن تلك النعمة يعرف بزياد المحبوب من المال المرغوب في اقتائه الى من لا يصل اليه منه فنع وبما يلحق طبيعة من المشقة في ذلك على ما قال به من الاجواد انما تجدي بذل المال ما يجدهم في الخلاء ولكننا نصير ولهذا كان الجود قرين النجاعة وقلما يفرقان لتولدهما من قوة القلب بقدر ما ازل اليه من اصناف المال واوتي من البسيطة في فروعها الان الزكاة دون الصلوة في الرتبة لان نعمة البدن اصل

والاصل في فروع الايمان هي الصلوة وهي عماد الدين شرعت شكر النعمة البدن الذي يشمل ظاهر الانسان وباطنه الا انها لما صارت اصلا بواسطة الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم الزكاة التي تملكت باحد ضربي النعمة وهو المال وهي دون الصلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع والاولى صارت قربة هي بواسطة القبلة التي هي جماد وهذه صارت قربة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف

ونعمة المال فرع لان المال وقاية النفس ولا يتنفع به بدونها ويتنفع بالنفس بدون المال فكان ما تعلق بالنعمة التي هي اصل اعلى رتبة مما تعلق بالنعمة التي هي فرع وقوله والاولى صارت قربة دليل آخر اي ولان الاولى صارت قربة بواسطة القبلة التي هي جماد لاستحقاق لها في التوجه اليها بوجه وقد يسقط التوجه اليها عند خوف العدو والسيف والصلوة على الدابة وهذه اي الزكاة صارت قربة بواسطة الفقير الذي له ضرب استحقاق في الصرف اليه فان المؤدى يجعل المال المؤدى خالصا لله تعالى في ضمن صرفه الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى فكانت الزكاة دون الصلوة بدرجة لان الخلو في الاولى ازيد منه في الثانية فكان معنى العبادة بها اكمل لانها صارت عبادة قال الله تعالى وما اسروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وفي قوله ضرب استحقاق في الصرف اشارة الى نفي قول الشافعي رحمه الله فان عنده للفقير حقيقة استحقاق المال حتى صار المال بمنزلة المشترك بينه وبين الفقير ولهذا كان للفقير عنده ان يأخذ مقدار الزكاة من المال اذا نظره فاشترى الى ان ليس يستحق له حقيقة ولكن له صلاحية ان يصرف اليه ويستحق هذا القدر على صاحب المال على معنى انه اذا اراد الاداء يجب عليه ان يصرفه الى الفقير فمما لحاجته ولا يقال لما وجب الصرف اليه لفقيره كان المال حقه فيكون هو مستحقا له حقيقة لا نقول ما يجب لفقيره يجب رزقه على الله تعالى لانه تعالى هو الغني من الرزق دون العبيد لان الله تعالى امر بصرف هذا الواجب اليه فلا يصير المال حقه قبل الصرف اليه ولا يخرج الزكاة به عن كونها عبادة خالصة ( قوله ) ثم الصوم قربة يعني بعد هاتين العبادتين في الرتبة الصوم فانه قربة تتلقى بالبدن كالصلوة فكان ما يحق بالصوم من حيث انه بدن خالص ليكم يجب على العبد بطريق الرياضة للركوب لا مقصودا بنفسه ولا يشتمل ايضا على افعال متفرقة على اعضاء البدن بل يتأدى بركن واحد وهو الكف عن اقضاء الشهوتين فكان دون الصلوة لانها عبادة مقصودة بنفسها مشتملة على اركان تتأدى بجميع البدن ودون الزكاة ايضا لانه لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين يعني في المنزلة لاني كونها واسطة فان البيت معظم بتعظيم صاحب الشرع اياه والفقير مستحق للصرف اليه بفقره ولا يقح في صفة الفقر لكن النفس تستحق القهر لما لها الى الشهوات ومخالفة امر الله جل جلاله وكونها امانة بالسوء وهذه صفة قبح فيكون هذه الواسطة دون الاوليين من هذا الوجه وكانت اقوى في كونها واسطة واقرب الى كونها مقصودة ولهذا صارت هذه القربة من جنس الجهاد لانه قهر عدو الله وعدوه الباطن كما ان الجهاد قهر عدو الله وعدوه الظاهر واليه الاشارة في قوله عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك وقوله عليه السلام افضل الجهاد ان يحا هذا نفسك وهواك وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وهي دون الواسطتين انها دونهما في كونها واسطة لان الواسطة ههنا ذات الفاعل وفي الصلوة والزكاة الواسطة غيرهما خارجة عن ذاتهما واذا كان كذلك لا يصلح ذاته واسطة لانها موجودة في الايمان ايضا لان الايمان لا يوجد بدون الذات فلي هذا يكون هذه الواسطة دون الاوليين لكونها في حكم المدم فينبغي ان يكون الصوم اعلى رتبة من الصلوة والزكاة مثل الايمان لكن الصوم شرع وسيلة الى الصلوة كما ينالها فكان بمنزلة التبع لها فكان دونها وكذا الزكاة اصل بنفسها ليست تتبع

ثم الصوم قربة تتلقى بنعمة البدن ملحقة بالاصل كما انها وسيلة الى الاصل وهو لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين حتى صارت من جنس الجهاد



لشيء فكانت فوق الصوم في الرتبة ولكن الوجه الاول اوجه ووفق لسياق الكلام (قوله) ثم الحج عبادته هجرة اي عن الاولاد والاولاد والاقربان والاخوان هـ وسفر الى زيارة بيت الرحمن لا يتأدى الا بالمال تقوم اي يخص بيقاع او تقع في بقاع معظمة واولقت شريعة من الطواف والوقوف والرمي وغيرها فكان الحج دون الصوم في الرتبة هـ كانت اي كن عبادته الحج وسيلة الى الصوم لانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد وانقطع عنه مواد الشهوات في البراءة واتسع عليه طريق الوصول اليها في الضيق فنه وزال عنها الجحوة وقدر عر قهرها بالصوم فكان الحج من هذا الوجه بمنزلة الوسيلة الى الصوم فكان دونه (فان قيل) الوسائط في الحج جمادات ليست لها صلاحية الاستحقاق والوسائط في الصوم مستحقة للتعهد فكان ينبغي ان يكون الحج فوق الصوم ومثل الصلوة هـ قلنا الوسائط وان لم تكن صالحة للاستحقاق لكن في هذه السادة معنى التظيم لتلك البقاع اكثر من في الصلوة لهكمة اذ توجه اليها في الصلوة ليس لتظيمها وكذا معنى قهر النفس الذي في الصوم موجود في الحج مع هذه الوسائط فلذلك كان دون الصوم هـ والعمرة سنة واجبة اي قرينة مؤكدة فكانها رسول الله صلى الله عليه وسلم وامر بها هـ اية للحج كسكن الصلوة للصلاة وليست بفريضة كما قال الشافعي رحمه الله لان افعالها من جنس افضل الحج وما يتان من الوسيلة لا يوجب عددا من القرينة ولهذا لا يتكرر فريضة الحج في العمر فمرقنا انما ليست بفريضة هـ ثم الجهاد يعني بهذه المبادات في الرتبة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان هـ فرض في الاصل اي اصله فرض على الجميع لان اعلاء الدين فرض على الكل لكن الوسيلة ههنا وهي كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصودة بالرد والاعداد لان شرعية الجهاد لازالة الكفر واعداده فصارت هذه المبادات من فروض الكفاية لان المقصود يحصل ببعض المسلمين بمنزلة صلوة الجنازة حتى لو لم يحصل كما في التغير العام يجب على كل فرد كاصلوة والصوم وذلك اي الكفر جناية قائمة بالكفر ثابتة باختياره فكان امرا عارضا فيه فالجهاد الذي شرع لاجله لم يكن عبادا اصلية هـ بخلاف الصلوة والزكاة والصوم والحج فان الوسائط فيها اصلية ثابتة بحاق الله تعالى لاختيار العبد فيها فكانت تلك العبادات اصلية هـ والاعتكاف اخر الاعتكاف عن الجهاد لان الجهاد من الفروض والاعتكاف من السنن وهو مشروع لاقامة الصلوة على مقدار الامكان اذ المزمة هي الاشتغال بالعبادة في جميع الاوقات لتواتر التمسك على العبد في كل ساعة الا ان الله تعالى فضل على عباده باستطاعتها في عامة الاوقات ورضى بادائها في ازمة قليلة بفضل وكرمه فكان الاعتكاف اخذا بالمزمة لانه اقامة الصلوة اما بالاشتغال بحقيقة الاداء ولا انتظار للصلاة لانه حكم الصلوة ولذلك صح التذرع بالاعتكاف وان لم يكن في الشرع واجب من جنسه لانه نذر بالصلاة معنى والتابع للشيء له حكم الاصل هـ ولذلك اي ولان المقصود اقامة الصلوة احتسب الاعتكاف بالمساجد اتى هي امكنة الصلوة والمدة لها هـ قال شمس الاثثة رحمه الله الاعتكاف قرينة زائدة يعني على العبادات البدنية والمالية لما فيها من تعظيم المكان المظم بل مقام فيه وهو المسجد

ثم الحج عبادته هجرة وسفر لا يتأدى الا بالمال تقوم بيقاع معظمة فكانت دون الصوم كما هو وسيلة اليه والعمرة سنة واجبة ثابتة بالحج ثم الجهاد شرع لاعتلاء الدين فرض في الاصل لكن الوسيلة ههنا هي المقصودة فصارت من فروض الكفاية الا ترى ان اواسطة كثر الكافر وذلك جناية قائمة بالكفر مقصودة بالرد والحج والاعتكاف شرع لادامة الصلوة على مقدار الامكان فكان من التوابع ولذلك احتسب بالمساجد

ولما في شرطها من منع النفس عن اقتضاء الشهوتين وهو الصوم والمقصود بها تكثير الصلوات اما حقيقة او حكما بانتظار الصلوة في مكانها على صفة الاستعداد بالظهار (قوله) والعبادة التي فيها معنى المؤنة صدقة الفطر هـ المؤنة الثقل فعوله من مانت القوم امانهم اذا حملت مؤنتهم وقيل المدة من قولهم اتاني فلان وما مانت له ما اذا لم تستعمله وقيل انها من منت الرجل امونه والهزمة فيها كفى في ادور هـ وقيل هي مفعلة من الاون وهو الحرج والعدل لانه ثقل على الانسان اومن الاين وهو التعب والشدة هـ والاول اصح كذا في المغرب والصباح هـ وهذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهارة لاصنافه عن اللغو والرفث واعتبار صفة الغناء فيمن يجب عليه كافي الزكاة واشترائطه في ادائه حتى لا يتأدى بدون النية بحال وعدم صحة ادائه من غير المالك حتى لو ادى المكتاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كالأوركي ماله وتماق وجوبه بالوقت وجوب صرفه الى مسارف الصدقات تدل على كونه عبادة هـ وجوبه على الانسان بسبب رأس الغير وكون الرأس فيه سبيلا لان على ان فيه معنى المؤنة كالثقة هـ والى معنى المؤنة اشار الشافعي عليه السلام في قوله ادوا عن مؤنوني هـ الا ان معنى العبادة لما كان واجبا لما ذكرنا من المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيه معنى المؤنة هـ ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم يكن عبادة خاصة لم يشترط له كمال الاهلية كاشترط لاداءات الخاصة حتى وجب على الصبي والمجنون الفنين في مالهما كنفقة ذوى الارحام هـ وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله فان عندهما يجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لانهما ورقيهما يتولى اداء ذلك عن مالهما الاب او وصى الاب او الجد اذا لم يكن لهما اب ولا وصى اب او وصى الجد بمد الجد او وصى نفسه القاضي لهما هـ وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله لا تجب صدقة الفطر عليهما في مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداهما من مالهما ضمن وهو القياس لان الواجب على الاب بسبب رأس الولد كما يجب بسبب رأس العبد الكافر فاذا ادى ماله من مال الصبي ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عنده من مال الصغير هـ ولانها عبادة او معنى العبادة في ارجح فلا تجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه يتقضى الوجوب هـ واشتحن ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فقالا في هذه الصدقة معنى العبادة ومعنى المؤنة كما ينبتا فباعبار معنى الصدقة لم تجب مع الفقر كالزكاة وباعبار معنى المؤنة صح الاحتجاب على الصغير كالشعر وان كان فيه معنى الصدقة هـ اليه اشير في الاسرار هـ وكلام محمد وزفر اوضح (قوله) والمؤنة التي فيها معنى القرينة العشر لان سببه الارض النامية فباعبار تملكه بالارض هو مؤنة لان مؤنة النبي بسبب بقاءه والمشر بسبب بقاء الارض وباعبار تملكه بالبقاء وهو الخارج كتماق الزكاة به او باعتبار ان مصرفه الفقراء كصرف الزكاة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شهاب الزكاة هـ الا ان الارض اصل والبقاء وصف تابع وكذا الحل شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا هـ حتى لا يتبدأ على الكافر لان معنى القرينة وان كان تبعا لكن الكافر ليس باهل للقرينة بوجه هـ واجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر باعتبار معنى المؤنة كما سببه والخراج

والعبادة التي فيها معنى المؤنة صدقة الفطر فلم تكن خالصة حتى لم يشترط لها كمال الاهلية والمؤنة التي فيها معنى القرينة هي العشر حتى لا يتبدأ على الكافر واجاز محمد رحمه الله بقاءه على الكافر والخراج مؤنة فيها معنى العقوبة لان سببه الاشتغال بالزراعة وهي الذل في الشريعة وكل واحد منهما شرع مؤنة لحفظ الارض واتزائها ولذلك لا يتبدأ على المسلم واجاز البقاء عليه لانها لا تتردد لا يجب بالشك ولم يطل به



مؤنة لانه سبب بقاء الارض كالعشر فيهما معنى العقوبة لان سببه اى سبب شرعيته في الاصل  
اوسبب وضعه على الارض لاسبب وجوبه فانه هو الارض على مامر الاشتغال بالزراعة فان  
الامام اذا فتح بلدة عنوة واقراها لم يسلّموا واشتغلوا بالزراعة وضع على جماعهم الجزية  
وعلى اراضيهم الحراج فكان سبب وضعه الاشتغال بالزراعة وهو سبب الذل في التسمية على  
ما قال عليه السلام حين رأى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الاذلوا وذلك لما  
في الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار فكان وجوب  
الحراج باعتبار الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة وكل واحد من العشر والحراج  
شرع مؤنة لحفظ الارض وازالها كإبناؤه مشي في باب بيان اسباب الترابيع الا ان صاحب الترع  
جعل في العشر معنى العبادة كرامة للمسلمين وجعل في الحراج معنى العقوبة اهانة للكافرين  
وازال الارض ربيها وما يحصل منها جمع نزل وهو الزيادة والفضل وذكر في الاسرار  
ان الحراج في الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام لكن الترع نقل عنه الى العشر في حق  
المسلمين ووجب الصرف الى مصارف الزكاة ليصير به نوع عبادة تكرمة للمسلمين ولذلك  
اى ولكون الحراج متضمنا معنى العقوبة والذل لا يتبدأ الحراج على المسلم حتى لو اسلم اهل الدار  
طوعا واقسمت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الحراج على اراضيهم وجاز البقاء اى بقاء الحراج  
على المسلم حتى لو اشترى من كافر ارض خراج او اسلم الكافر ارض خراج يؤخذ منه الحراج  
دون العشر لان الحراج لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يجب بالشك اى لم يمكن بجباية على المسلم  
ابتداء بمعنى انؤنة لارضه معنى العقوبة اياه ولم يبطل به بى لا يسقط بمد الوجوب بالشك  
ايضا فانه لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة وقد عارضه معنى المؤنة فانه بوجوب البقاء فلا يسقط  
بالشك وكذلك قال محمد رحمه الله في العسراى وكذا لو اجبها في الحراج قال محمد في العسرية  
لا يتبدأ العشر على الكافر ولكن يجوز البقاء عليه حتى لو ملك الذي ارضاعسرية تبقى عسرية  
كما كانت لان العشر يجب مؤنة للارض النامية كالحراج فيكون الكافر اهلاله لانه من اهل  
تحمل المؤن الان في اداء العشر للمؤمن قرية وثوابا لانه يصرف الى مصارف الزكاة ويقضى به  
رزق عبيد الله تعالى مثل ما يكون في نفقة الايوين والاولاد واذا كان معنى القرية في الاداء تابعا  
امكن الايجاب على الكافر بلا تضمين قرية في ادائها كافي النفقات ولا توجب العشر ونصرة  
الى مصارف الجزية والحراج كصدقات بى تملب وهذا بخلاف ابتداء ايجاب العشر لان  
الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الحراج كان الاسلام مانع من وضع  
الحراج مع امكان وضع العشر فاما بمد ما صارت عسرية فيستقيم ايجابه على الكافر فلا نصير  
خراجية بكفره كالحراجية لا نصير عسرية بالاسلام المالك وحاصل مذهبه ان ما صار وظيفة  
للارض لا تتغير بتبدل المالك وقال ابو يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ما كان مأخوذا من  
المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بى تملب وما يمر به الذمى على  
الماشر وقال ابو حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا لان معنى العبادة لا يمكن النفاذ من العشر لان

وكذلك قال محمد رحمه الله  
في العشر وقال ابو حنيفة  
رحمه الله تعالى ينقلب  
خراجا جيبا وقال ابو  
يوسف رحمه الله يجب تضعيفه  
لان الكفر ينافى صفة القرية  
من كل وجه فلا يبقى العشر  
لانه قرية من وجه فلهذا  
يبقى الحراج وعن محمد  
رحمه الله روايتان في صرف  
العشر الباقي على الكافر  
كانه جملة خراج جيبا  
في رواية والجواب عنه انه  
غير مشروع الا بشرط  
التضعيف لكن التضعيف  
ضروري فلا يصار اليه مع  
امكان الاصل وهو الحراج  
فصار الصحيح ما قاله  
ابو حنيفة رحمه الله

معنى القرية في صرفه الى مصارف الزكاة التي هي عبادة والكافر ليس من اهله فلم يجب بحيث  
يصرف الى الفقراء فان قالوا يصرفه الى المقابلة فهو اداء حق آخر لما تبدل مستحقه لان العشر  
انما عرف بوصف العبادة فاذا سلب عنه هذا المعنى لم يبق عسرا لان المشروع يعرف بوصفه واذا  
سقط الاول ووجب الآخر كان الحراج به اولى من الغير تسمية كافي ابتداء المن عليهم بخلاف  
الحراج يبقى على المسلم لانه من اهل ان يؤخذ منه مؤنة مالية بلا توب كنفقة دابته وما يجب  
صرفه الى المقابلة من الجمالات عند الحاجة ولان استبقائه بعد الوجوب كاستبقائه الاخرة  
باعتبار التمكن من الانتفاع ومال المسلم يصلح لذلك وقوله لان الكفر ينافى صفة القرية يصلح  
دليلا لكلا القولين بى لما كان الكفر ينافى القرية من كل وجه لمناقاة حكمها وهو الثواب يجب  
الحراج الذي هو اخذ مؤنة الارض عند ابي حنيفة رحمه الله لتعذر ايجاب الآخر وعند ابي  
يوسف يجب التضعيف الذي هو في حكم الحراج وليس فيه معنى العبادة بوجه لان التغير في  
المصير الى التضعيف اقل منه في المصير الى الحراج لان في الحراج تغير الاصل والوصف جميعا وفي  
التضعيف تغير الوصف لا غير واما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه اى لا ينافى ما هو عقوبة  
من كل وجه كالرجم والقصاص فلا ينافى المؤنة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاولى او مضاه ان الاسلام  
ينافى العقوبة من وجه وهو انه سبب في العز والكرامة كما قال تعالى والله العزة لرسوله وللمؤمنين فلا يصح  
سيلا للعقوبة التي هي ذل وهوان ولا ينافيها من وجه وهو انه قد شرع في حق المسلم الحدود والقصاص  
وهي عقوبات محضة فيجوز ان يثبت في حقه ما هو مؤنة فيه معنى العقوبة واذا كان كذلك قلنا  
لا يتبدأ الحراج على المسلم عملا بالوجه الاول ويجوز ان يبقى عليه عملا بالوجه الثاني فاما الكفر  
فينافى القرية من كل وجه فلا يمكن شرع العشر في حق الكافر ابتداء وبقاء وعن محمد رحمه الله  
روايتان في العشر الباقي على الكافر بعد تملكه للارض العسرية في رواية السبر يوضع موضع  
الصدقة لان حق الفقراء تعلق به فهو كتماع حق المقابلة بالارض الخراجية وفي رواية ابن سماعة  
عنه يوضع في بيت مال الحراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار له تعالى بطريق العبادة ومال  
الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الحراج كمال الذي يأخذه الماشر من اهل الذمة والجواب  
بى لابي حنيفة عما ذكر ابو يوسف ومحمد رحمهم الله ان العشر غير مشروع في حق الكافر الا  
بشرط التضعيف فلا يمكن ايجاب عسروا واحد عليه فهذا رد لكلام محمد وقوله لكن التضعيف  
الى آخره رد لكلام ابي يوسف بى انه ضروري ثبت على خلاف القياس باجماع الصحابة رضى  
الله عنهم في قوم باعياهم عند تعذر ايجاب الجزية والحراج عليهم خوفا من الفتنة فاتهم لما ابوا قبول  
الجزية والحراج ومالوا الى التضعيف وقد كانوا ذوي سعة ومنعة حتى قيل انهم كانوا اربعين الفا  
وكانوا قريبا من ارض الروم قباوا ذلك منهم خوفا من التحاقهم بالروم وصيروتهم حربا على  
المسلمين فاما غيرهم من الكفار فابسوا بترلتهم لا يمكن اخذ الجزية والحراج منهم فلا يصار الى  
التضعيف في حقهم مع امكان ايجاب الاصل وهو الحراج ثبت ان الصحيح ما قال ابو حنيفة رحمه الله  
( قوله ) واما الحق القائم بنفسه اى الحق الثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان

واما الحق القائم بنفسه فخمس  
المغانم والمغانم حق وجب  
لله تعالى ثابتا بنفسه بناء على  
ان الجهاد حقه فصار  
المصاب به له كله لكنه تعالى  
اوجب اربعة اخا سه  
للفاغن منه فلم يكن حقا  
لزمنا اذاؤه طاعته بل هو  
حق استبقاه لنفسه فتولى  
السلطان اخذه وقسمه  
ولهذا يجوزنا صرف  
الحسن الى من استحق  
اربعة اخا سه بخلاف  
الطاعات مثل الزكوات  
والصدقات فانها لا ترد الى  
الملاك بعد الاخذ منهم  
ولهذا حل الحسن لى  
هاشم لانه على ما قلنا من  
التحقيق لم يصرف من الاوصاخ



يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداءه بطريق الطاعة او بغيرها مثل الصلوة والزكاة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد \* فخمسة المنافع والمعادن \* المنفعة ما يأخذه المسلمون من اموال الكفار والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يقيمون به الصنف والشاء من عدن بالمكان اقام به \* وقيل لانبات الله تعالى فيه جوهرها وانباته اياه في الارض حتى عدن فيها اي ثبت كذا في المغرب \* حق وجب اي هو حق ثبت لله تعالى بحكم الوحي لاحق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته \* فصار المصاب به له كله اي صار المصاب بالجهاد كله لله عز وجل كما اخبر عن ذلك بقوله جل ذكره قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع بين ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لاحق لاحد فيه والرسول ينقله فيما بين المؤمنين ثبت ان مجموع المصاب حقه على الخالص \* لكنه جل جلاله اوجب اي اثبت اربعة اخماس المصاب للمؤمنين \* منه اي بطريق المنة عليهم من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للمؤمنين جزاء معجلا في الدنيا فضلا منه ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداءه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاء لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى من سماهم في كتابه \* فتولى السلطان اخذهم وقسمته بينهم لانه نائب الشرع \* ولهذا اي ولانه حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا على سبيل الطاعة جوازنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسها من المؤمنين والى آبائهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواحد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب على سبيل المعانة مثل اركوات والصدقات فان صرفها لا يجوز الى من اداها وان انتقر حتى لو سلم الزكاة الى الساعي بمدحولان الحول فانتقر قبل صرفها الى الفقير لا يكون له ان يستردها من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا لو لزمه كفارة وهو فقير فلك من الطعام مقدار ما يؤدي به الكفارة مثلا لا يجوز له ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه او اولاده وذلك لانها لما وجبت على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء الا باليتيم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما ههنا فالعمل ليس بمقصود لانه لا يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغنم كان هو وغيره سواء \* ولهذا اي ولانه ليس بحق لزمنا اداءه بطريق الطاعة حل خمس الخمس لابي هاشم لانه اي خمس الخمس \* على ما قلنا من التحقيق اي اثبتا انه حق قائم بنفسه لله تعالى لم يصرف من الاوساخ لان المال انما يصير اوساخا بصبر ورته آله لاداء الواجب ومحلا لانتقال الاثام التي هي بمنزلة الدرر في البدن اليه فيصير خينا كالماء المستعمل في البدن يصير خينا طبعيا بانتقال الاوساخ اليه او شرعا بانتقال الحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤدبه واجب فبقيا كما كان فحل لابي هاشم \* بخلاف مال الزكاة فانه صار خينا لما ذكرنا فلم يحل لابي هاشم اقتضيتهم (قوله) غير ان اي لكننا جعلنا النصره علة للاستحقاق في حق بني هاشم وغيرهم من ذوى القربى وقال الشافعي رحمه الله علة الاستحقاق القرابة في حقهم وتظهر فائدة الاختلاف في سقوط سهم ذوى القربى فمندا بسقط بوفات الرسول عليه السلام لانتهاء الملة وهي

غير انما جعلنا النصره علة للاستحقاق لانها من الافعال والطاعات فكان اولى بالكرامة واعتبارا بالاربعة الاخماس فانها بالنصره بالاجماع

النصره بوفاته كاسقط نصيب المؤلفة قلوبهم من الزكاة لانتهاء علة الاستحقاق وهي ضعف الاسلام الا ان عند ابي الحسن الكرخي من مشايخنا سقط هذا السهم بوفاته في حق الاغنياء منهم دون الفقراء \* وهو مختار ان القاضي الامام ابي زيد في الاسرار وعند الشيخ ابي جعفر الطحاوي سقط في حق الاغنياء والمفقر آمنتهم جميعا \* وعند الشافعي رحمه الله هو ثابت لبقاء الملة وهي القرابة فيقسم عندنا على ثلاثة اسهم للثمنى والمساكين وابناء السبيل ويدخل من اتصف من ذوى القربى بهذه الصفات فيهم عند المحققين من اصحابنا وسهم الرسول عليه السلام ساقط عندنا بوفاته ايضا كسهم ذوى القربى \* وعندنا يقسم على خمسة اسهم كما كان يقسم في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم للامام يصرفه الى مصالح الدين وسهم لذوى القربى يقسم بين بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم وثلاثة اسهم للذكرانهم قال والذي يدل على ان الملة هي القرابة انه تعالى قال ولذى القربى والمراد قرابة الرسول عليه السلام كما فسره اهل التفسير وهي اسم مشتق من القرابة فيكون مأخذا للاشتقاق علة للحكم كما في قوله تعالى الزانية والزاني والسارق والسارقة \* ولانه عليه السلام قال يا بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غشاة الناس وعوضكم بما هو خير منها وهو خمس الخمس سمي حقتهم في الخمس عوضا عن حرمان الصدقة والعوض انما ثبت اذا جمعتما علة واحدة لان العوض خاف عن المعوض فيثبت بما ثبت به الاصل وعلة حرمان الصدقة هي القرابة فوجب ان تكون القرابة علة لاستحقاق خمس الخمس الذي هو عوض ايضا يوضح ان حرمانهم عن الصدقة كان بطريق الكرامة وانما يحصل الكرامة اذا حرموا عن الصدقة التي هي مال خيبت واعطوا من مال طيب فاما الحرمان من غير تخلفه شيء آخر يكون اهانة لكرامة وما ذكرتم مؤداه الى اذا حرمان ثابت من غير خلاف على اصلكم \* والدليل لنا على ان النصره علة للاستحقاق من النص ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بني هاشم بين عبد مناف وبني المطلب بين عبد مناف بن هاشم بن عبد مناف وهو من بني عبد شمس بن عبد مناف وجير بن مطعم وهو من بني نوفل بن عبد مناف فقالا انما لانكر فضل بني هاشم لمكانك الذي وضعت الله فيهم ولكن نحن وبنيو امطاب اليك سواء في السب فبابك اعطيتهم وحرمتا فقال اثم لن يزالوا معي هكذا في جاهلية واسلام وشبك بين اصابعه فهاهنا سالا عن تخصيص بني المطلب مع استوائهم في القرابة وقيل بنو نوفل وبنيو عبد شمس كانوا اقرب اليه من بني المطلب لان نوفلا وعبد شمس كانا اخوي هاشم لابو ام والمطلب كان اخا هاشم لابيهم دون امهم اعطى رسول الله عليه السلام بني المطلب ولم يعط بني نوفل وبني عبد شمس فاشكل عليهما فانهما سالا فين النبي عليه السلام ان الاستحقاق بالنصره والانضمام اليه محبة لا بالقرابة والصحة منقطة بوفاته عليه السلام فبطل الاستحقاق \* ولا يقال الكتاب يقتضي الاستحقاق بالقرابة فلا يجوز ايمان ما ثبت به بخبر الواحد \* لانا لا نسلم انه من الاحاد بل هو خبر مشهور وعمل به الامة فان سهم ذوى القربى عندنا قال ببقائه بمدوقات الرسول عليه السلام مقسوم بين بني هاشم وبني المطلب دون غيرهم بناء على هذا الخبر فيجوز الزيادة به على الكتاب \* ثم اما ان يقال ثبت ان النصره علة بهذا الخبر فنضم الى القرابة النابتة علة بالكتاب وصار تاعاة واحدة ويضاف



الحكم الى آخرها وجود الكاهن وطريق بهض مشايخنا \* اوقال لفظ القربى مطلق فينقيد بالنصرة  
كتقيد الايام في كفارة اليمين بالتتابع او هو يحمل فيلتحق الخبر ببيانها كما مر بيانه في الباب الاول  
من اليسان ومن المقول اشير اليه في الكتاب وهو ان سهم ذوى القربى ثبت لهم  
بطريق الكرامة فتعلق هذه الكرامة بنصرة الرسول عليه السلام على الوجه الذي  
وجد منهم في الجاهلية والاسلام اولى من تعلقه بالنسب لان النصره فعل هو طاعة في الاصل  
والقراية امر ثبت خلقه لاسمع فيه لاحد وتعلق الكرامات بالطاعات اكثر من تعلقها بما ثبت  
خلقها \* واعتبار الارادة الاخاس فانها لم تحسحق الا بالنصرة حتى لا يملكها من دخل تاجرا  
ويملكها من دخل غازيا وان لم يقاتل لانه دخل على قصد النصره وانما تحصل بالاجتماع على قصد  
القتال ثبت ان ما ذكرنا تمليل بوصف ظهر تأثيره في الشرع \* ولا يقال ان كان الحكم متافقا  
بالنصرة لما ثبت الاستحقاق للنساء والولدان كافي الارادة الاخاس لانهم ليسوا من اهل النصره \*  
لانا نقول المراد من النصره نصره الاجتماع اليه في الشعب والوادي لانصره القتال ومنها يكون  
من النسوان والولدان واليه اشير في قوله عليه السلام انهم لا يفارقوني في جاهلية ولا اسلام \*  
وقصة ذلك ان قريشا حين ارادوا بالنبي صلى الله عليه وسلم سوء قام بنوهائهم وبنو المطلب  
بالذب عنه فتضافرت قريش على نصب العداوة لبني هاشم وبنو المطلب وكتبوا صحيفة تما قدوا  
فيها على قطع الرحم من بني هاشم وبنو المطلب وان لا يصاهروهم ولا يبايموهم ولا يخالطوهم  
حتى تساموا رسول الله عليه السلام اليهم ليقتاوه وعاقبوا في الكعبة فلما راى ابو طالب ذلك  
دخل شعبه الذي كان له باسفل مكة ببني هاشم وبنو المطلب غير اني لهب فانه دخل في عقد  
قريش فحصدوا بالشعب وقوا فيه ثلاث نين مقلوعا عنهم الميرة والتفقد حتى ضاقت بهم الحال  
وجعل صبيانهم يتضاغون من الجوع ثم سلط الله الارضة على الصحيفة فاكلت منها كل ما كان  
فيها من ذكر جور وقطيعة وترك ما كان من اسم الله تعالى واوحى بذلك الى النبي صلى الله عليه  
وسلم فذكره لعمه فاجتمعوا ولبسوا احسن ثيابهم وخرجوا الى الحجر فجلسوا مجالس ذوى  
الافدار من قريش ثم قال ابو طالب يا مضر قريش انما قد جشتم لاصرفا حبيوا فيه بالمعروف فقالوا  
مرحبا بك فقل ما تحب فعندنا ما يسرك فقال ابو طالب ان محمدا اخبرني ولم يكذب قط ان الله  
تعالى ساط على صحيفةكم الارضة فلحست كل ما كان فيها من جور وقطيعة وترك ما كان من  
ذكر الله تعالى فان كان صادقا زعمت عن سوء رأيكم وان كان كاذبا دفعت اليكم فقتلتموه واستبقيتموه  
فقالوا قد انصفنا ثم تمالأت جماعة من قريش في نقص شان الصحيفة فلما احضرت ونشرت  
اذ هي كقالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فمعد ذلك سقط في ايديهم وعاموا انهم كانوا ظالمين  
ثم مزقت الصحيفة وخرج الناس من الشعب وآمن بعضهم بعضا \* وفي رواية انهم لما جهدوا  
جهدا شديدا رقت لهم قريش منهم معلم بن عدى واطهروا الكراهة لما لهم من الضر  
والبؤس فاجتمعوا على نقص تلك الصحيفة الفاطمة الظالة فقام مطهم الى الصحيفة فوجد الارضة  
قد اكلتها الا باسلك اللهم فلما مزقت وبطل ما فيها فرح الله تعالى عن بني هاشم وبنو المطلب فخرجوا  
من الشعب فذلك معنى قوله عليه السلام انهم لن يزالوا معي في جاهلية واسلام فان قيل فاذا هذه

النصرة التي هي الملة عندكم لا تكون من الطاعات لانها وجدت في الجاهلية والكفر مناف لجميع  
الطاعات فلا تصلح سبيلا للكرامة قلنا يجوز ان يكون هذا الفعل منهم مخصوصا بصيانة عن الفساد  
بمدا الاسلام لتعلقه بالنبي صلى الله عليه وسلم كما روى ان عليا رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله  
عليه وسلم هل نعت عمك ابا طالب فقال عليه السلام كان في طعمام من النار فاخرجته الى فمضاح  
منها ولم يكن ذلك التخفيف الا باحسانه الى النبي صلى الله عليه وسلم ونصرته له ولم يعلل بسبب  
الكفر \* وكذا لك روى ان العذاب يخفف عن ابني لهب ليلة الاثنين بذبحه نيكة  
استبشارا بتولد النبي عليه السلام وكان ليلة الاثنين فلما صلح مثل هذه الافعال  
مع الكفر سبيلا للتخفيف في الآخرة لان يصلح سبيلا لاستحقاق سهم الغنيمة في الدنيا بمدا الاسلام  
كان اولى ( قوله ) ويكون عطف على الدليل الاول اي جعلنا النصره علة للاستحقاق دون  
القراية لكذا وليكون جعلنا النصره علة صيانة لقراية الرسول عن اعراض الدنيا اصلان درجة  
قراية اعلى من ان تجعل علة لاستحقاق شيء من الدنيا ولهذا سارت سبيلا لحرمان عن الزكوة  
ولم تصلح سبيلا لاستحقاق الارث حتى لم يرث اقرباء الرسول عليه السلام عنه ثبت ان جعل النصره  
علة اولى ( قوله ) ولم يجز ان يكون النصره وصفا يتم بها القراية علة يحتمل ان يكون جوابا عما  
قال الخصم اما لا اهدر وصف النصره ولكن اجعل القراية علة كما انقضاء العن واجعل النصره  
وصفا يتم بها القراية علة ويترجح ما على القراية التي لم يوجد فيها وصف النصره كالمدالة في الشاهد  
والنساء في النصاب والتاثير في الوصف الملائم فان بهذه الاوصاف تتم هذه الاشياء علة وترجح  
على ما لم يوجد فيه هذه الاوصاف ولهذا اعطينا بني هاشم وبنو المطلب دون غيرهم لوجود هذا  
الوصف في قرايتهم دون قراية من سواهم \* فقال الشيخ رحمه الله لا يمكن ان يجعل النصره وصفا  
مستملا للقراية علة ومرجح لها لما مر ان ما يصلح علة بنفسه لا يصلح للترجيح والنصرة بنفسها  
تصلح علة للاستحقاق كافي الارادة الاخاس ولا يصلح وصفا مرجحا للقراية \* لانها هي والان  
النصرة تخالف جنس القراية لان القراية ذات ليدع فيها صنع لاحد والنصرة فعل من جنس  
الطاعات في الاصل \* وانها تختلف ايضا فان القراية سبب لا يحجب الصلة في مال القريب دون  
غيره والنصرة سبب لا يحجب الصلة في مال الغير واذا كان كذلك لم تصلح النصره وصفا للقراية  
لترجح القراية به كما في ابني عماد هاشم لام او زوج لا يصلح الزوجية او الاخوة وصفا مرجحا  
لقراية العمومة الاختلاف بخلاف اخرين لا بحدوها اخ لا حيث يصاح الاخوة لام وصفا مرجحا  
للاخوة لا ب لا اتحاد جنس القراية على ما مر بيانه \* على اما ان سلمنا ان النصره تصلح مرجحة  
للقراية فانما تصلح في حياة الرسول عليه السلام لا بمدوفاة لفوات هذا الوصف بمدوفاة فكانت  
القراية بمدوفاة الرسول عليه السلام بمنزلة نصاب لم يسبق نفاؤه وبمنزلة شاهد لم يسبق عدائه فسارت  
قراية بني نوفل وبني عبد شمس \* فان قيل اذا لم يمكن ان يجعل النصره وصفا للقراية فيجعل كل واحدة  
منهما علة على حدة فان الحكم يجوز ان يكون معطلا لثنتين \* قلنا لا يجوز ذلك لان القراية ما فرادها  
لا تصاح علة بالاجماع فان بني نوفل وبني عبد شمس لا يستحقون شيئا واذا لم تصاح القراية علة ولم  
يصاح النصره وصفا لم كانت الملة هي النصره لا غير كما بينا \* ويحتمل ان يكون ردا لما ذهب اليه

فاما قراية النبي عليه السلام  
فخفة وتكون لها صيانة عن  
اعراض الدنيا ولم يجز ان  
يكون النصره وصفا يتم  
بها القراية علة ناسبق في  
باب الترجيح ان ما يصلح  
علة بنفسه لا يصلح للترجيح  
ولانها تخالف جنس  
القراية فلم يصلح وصفا لها



بعض مشايخنا ان الله تعالى عاق الاستحقاق بالقرابة وحقيقة القرابة وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الاستحقاق بالعمرة فصار الحكم متعلقا بهلة ذات وصفين من غير ان يكون احدهما تابعا للاخر وقد عدم احد الوصفين وهو النصرة بعد وفات الرسول عليه السلام فلا يبقى الحكم كما انما عدم احد الوصفين في حق بنو نوفل وبنو عبد شمس في حيوة لم يثبت الاستحقاق قبوه هاشم وبنو النضر بعد وفاته بمنزلة بنو نوفل وبنو عبد شمس في حيوة فقال لما صلحت النصرة عليه سنة هـ المائتين لا يصلح قرينة للقرابة متممة لكونها عليه لما سبق ان ما يصلح عليه بنفسه لا يصلح للترجيح لانه لا يصير تابا بالعمة اخرى فلان لا يصلح جزء العمة كان اولي لاز في جملة جزء العمة ابطال كونه عليه وليس في الترجيح به ذلك والوجه الاول اظهر لان قوله ولا تها تخلف جنس القرابة فلم يصلح وصفا لا يلازم هذا الوجه واما متمسك الخصم بخبر التعميز لان حرمة الصدقة على بني هاشم لكرامتهم ولم يدخل بها عليهم نقصان يحتاج الى جبره بالتعميز ولو كان هذا السهم ثبت لهم عرضا عن حرمة الصدقة لكان ينبغي ان يستحقه من يستحق الصدقة او القرابة الرسول عليه السلام وهم الفقراء دون الاغنياء لكان ينبغي ان لا يستحقه بنو المطالب لعدم الحرمة في حقهم فعرفنا انه عليه السلام لم يرده حقيقة التعميز عن الصدقة وانما اراد به تطيب قلوبهم بان الله تعالى ان حرم عليكم الصدقة كرامه فقد اعطاكم ما لا آخر اطيب منه الا انه عليه السلام سماه تمويضا مجازا باعتبار الصورة فقد ذهب مال وحضر آخر كما سمي بيع الحربى بحكم الصورة على ان عند بعض مشايخنا الاستحقاق في حق من ثبت التعميز في حقهم وهم الفقراء باق والخلاف في الاغنياء وبعضهم يقولون ان حديث التعميز يدل على ان استحقاقهم هذا السهم على نحو استحقاق الصدقة لولا القرابة واستحقاقهم للصدقة لولا القرابة كان على وجه جواز الصرف اليهم لا وجوب الصرف اليهم وكذلك هذا السهم ونحن نجوز صرف بعض الحسن اليهم وانما نكر وجوب الصرف اليهم بسبب القرابة فثبت انه لا متمسك لاختصم في حديث التعميز وقد ذكر في الاسرار ان محمد رحمه الله احتج باجماع الصحابة فان ابا بكر وعمر وعثمان وعلي رضوا الله عنهم قسموا الحسن على ثلثة اسهم ليسانى والمساكين وابناء السبيل ولا مدخل عن اجماع الخلفاء الراشدين من غير انكار احد عليهم ذلك والله اعلم (قوله) وعلى هذا مسائل اصحابنا على ان الغنائم حق الله تعالى على الخواص لا يتناها على الجهاد الذى هو خاص حقه يثبت مسائل اصحابنا في ان الفتيمة تملك عند تمام الجهاد حكما يبنى على ما ذكرنا ان الفتيمة تملك عند تمام الجهاد حكما وذلك بالاحراز يد ارا الاسلام ويبنى على ان الفتيمة تملك بكذا مسائل اصحابنا فكانت المسائل مبنية على الاصل الاول بواسطة الاصل الثانى وحاصله ان الملك في الغنائم لا يتم قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعند الشافعي رحمه الله يتم فمس الاخذ اذا استقرت الهزيمة وما يبنى عليه ان قسمة الغنائم في دار الحرب لا يتوزع عندنا خلافا له وازواحدنا من الفاضل اومات بهما استقرار الهزيمة قبل الاحراز بدار الاسلام لم يورث نصيبه عندنا خلافا له وان المدد اذا لحق الجيش قبل الاحراز بدار الاسلام بعد قرار الهزيمة شاركهم في الغنائم عندنا خلافا له وان الامام اذا دخل جارية لم يحل

للمنفصل ان يطأها ما لم يحرزها بدار الاسلام عندنا في حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد والشافعي رحمه الله وهو معنى قوله ويبنى عليه مسائل لا تحصى اى كثيرة هو يقول الاستيلاء سبب الملك في المال المباح بلا خلاف والمعاصم مفقود في اموالهم وقد سلطنا الشرع على تلك ما في ايديهم فكانت على الاباحة وقد تم الاستيلاء يكون المحل في يد المسلمين حيا وعيانا وكونهم في دارهم لا يمنع كون الشيء في يد المستولى المتصرف فيه حيا وحقيقة والذى يدل عليه اننا حكمنا بزوال ملكهم عن الغنائم متى لم تمنع الدار زوال ملكهم لم تمنع تمام الاستيلاء واما نقول تملك الغنائم ليس من جنس تملك المباحات فانما اجمعنا على وجوب الحسن وثبوت المساواة بين المباشر والرد في الاستحقاق فلا بد من التعرف عن سببه فنقول باعتبار اصل الوضع وجب ان يكون فعل الجهاد واقعا لله تعالى من غير ان يكون سببا لملك مال لانه يتردد حيث بين ان يكون قرينة واقعة لله تعالى وبين ان يكون سببا لملك المال كالبيع فيتحقق في الفعل معنى التركة وذلك لا يجوز فيجب تجريد الفعل لله تعالى فيكون مشروعا لغير الكفار واعلاء الدين واخذ والاموال والانتزاع من ايديهم واقعة لله تعالى على سبيل التهر لاعدائه ثم انه جل جلاله جعل اربعة اخماس الفتيمة جزا من اجل مجاهد فكان الجهاد سبب استحقاق الفتيمة من حيث الجزاء والتواب لا باعتبار الاستيلاء على ما قال تعالى فاتيهم الله ثواب الدنيا والمراد به المغنم وفعل الجهاد لا يتم الا بغير جميع اهل الدار لانهم انتصبوا للذب عما يمتدنون فصاروا كمن اخذ واحد بمنزلة المسلمين فلا بد من اتصال الفهر بالكل باقضى ما يتصور ومعنى الفهر لا يتحقق الا اذا لم يحث عجزوا عن دفعه ومقاومته ثم اخذ المال وان وقع من على سبيل المغالبة لكن ماداموا يقدر على الانتقام من الما يلزم ذلك فلا يتحقق معنى الفهر ومتى وجد الاحراز بدار الاسلام فقد عجزوا عن الدفع فلزم الفهر في حق الكل قم الجهاد باقضى ما يمكن فيستحقه جزءا عليه فهنا بيان بناء هذا الاصل وهو ان الفتيمة تملك عند تمام الجهاد حكما على ما تقدم فبين بهذا ان الملك في الغنائم ثبت على سبيل الجزاء على الجهاد وان الاستيلاء على المال واخذ عمل لله عز وجل فمعرفة وجه التمشية في المسائل وعرف ان الكلام في وقوع الاستيلاء تاما وغير تام مستغنى عنه وقوله اننا حكمنا بزوال ملكهم فبان اننا ثبت الملك لهم باعتبار وقوع الشيء في تصرفهم حقيقة فاما في التحقيق فلا ملك لهم لانهم ارقا بمنزلة الاموات في حقنا على ما عرف من اصنافنا كذا ذكرنا شيخ ابو الفضل في اشارات الاسرار (قوله) واما الزوايد وهى القسم الثالث من اقسام العبادات فتوافل العبادات كلها وسننها وادائها لانها ليست بواجبة بل شرعت كمكالات للقرائن زيادة عليها فلم تكن مقصودة واما العقوبات الكاملة اى المحضة النامة في كونها عقوبة فتل الحدود ونحو حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب لانها وجبت بخبايا كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فانقضت كل واحدة منها ان يكون لها عقوبة زاجرة عن ارتكابها حقا لله تعالى على الخواص وعن المبرد انها انما سميت عقوبة لانها يتلو الذنب من عقبة يعقبه اذا تبعه واما القاصرة اى العقوبات القاصرة فليس فيها الجزئة في قايين ما هو كامل وقاصر والجزء لفظ يطلق على ما هو عقوبة كقوله تعالى جزاء عاكبا وعلى

واما الزوائد فالتوا نل كلها  
والسنن والاداب واما  
المفريات الكاملة فتل  
الحدود واما القاصرة  
فليس فيها اجزئة

وعلى هذا مسائل اصحابنا  
رحمهم الله في ان الفتيمة  
تملك عند تمام الجهاد حكما  
لا بالخذ مقصودا ويبنى  
عليه مسائل لا تحصى



ما هو مشوبه كما في قوله تعالى ثلاث لم نفس ما الحق لهم من قوة اعين جزاء بما كانوا يعملون فلتصور معنى العقوبة سميت اجزئة اذ مطلق اسم العقوبة يتطابق على التكامل منها \* وقد بينا ان المراد بالجمع الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال \* ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل وجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصر هذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحتاج الى حمله على الواحد \* مثل حرمان الارث خبر مبتدأ محذوف اي هي مثل حرمان الارث ولو قيل واما القاصرة ونسبها اجزئة فمثل حرمان الارث لكان احسن ووافق لما تقدم واكثر مطابقة له مقصود ومعنى العقوبة في الحرمان مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة ظاهر فانه غرم ملق القاتل بخيانته وفي الغرم معنى العقوبة ولان ما يجب لغير الله تعالى بالتعمدي يجب لموقع التعمدي عليه لا لغيره وليس في حرمان الارث تقع عائد الى المقتول المتعمدي عليه ثبت انه وجب جزاء الله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمة كالحقوق لان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا يتصل بسببه الم يظهر بدنه بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يتمتع بثبوت ملكه في تركه المقتول فكان عقوبة قاصرة \* ولذلك اي لو كان الحرمان عقوبة لا يثبت في حق الصبي حتى او قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا \* وقال الشافعي رحمه الله تعالى يحرم لانه حكم متعلق بالقتل بقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل والصبي مثل البالغ في الاحكام المتعاقبة بالافعال ومعنى العقوبة فيه غير لازم بدليل انه يثبت في حق الخطي والخطاء معنى العقوبة كالصبي واذا كان كذلك امكن ايجابه على الصبي وابعد عقل معنى العقوبة فيه في غير هذا الموضع \* وان سألنا لزوم معنى العقوبة فيه فالصبي لا يثاب في العقوبة المالية كالحراج لان ماله كامل بخلاف العقوبة البدنية لان بدنه ناقص \* ونحن نقول الحرمان عقوبة ثبت جزاء على ارتكاب القتل المحظور في نفسه فلا يثبت في حق الصبي كما لا يثبت جزاء الشرب والزنا \* وذلك لان ما يثبت بطريق الجزاء قاصرا كان او كاملا يستدعي حظرا لاحالة والحظر يثبت بالخطاب ولا خطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتعصير اصلا فلا يمكن تمايق الجزاء به \* بخلاف الخطي اذا كان بالافعال لانه مخاطب اذ الخطأ جازم المؤاخذه لانه لا تقع الا عن قصير منه فكان الخطاب متوجها عليه في ان ثبت فيه والغرم كما اخبر الله تعالى في قوله تعالى وبنا لا نؤاخذه ان نسبنا او اخطانا \* غير انه تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواضع تفصيلا ولم يرفع في القتل تعظيما لامر الدم فمات في الدية والكفارة فيجوز ان يتماق به الجزاء القاصر وهو الحرمان للتعصير في الثابت كتماقته الكفارة ولا يتماق به الجزاء الكامل وهو القصاص لمعد الخطاء فاما الصبي في الخطاب اصلا فتصور الالة فلا يوصف فعل الصبي بالتعصير الكامل والناقص فلا يثبت في حقه العقوبة الكاملة والقاصرة \* ولا يلزم عليه ما اذا ارتد الصبي حيث يحرم عن الميراث مع ان لا تعاقب على الرد لان الحرمان ليس بجزء الرد فان الرد تبدل الدين ولو اسلم يحرم عن ميراث ابيه الكافر وهو تبدل ما مورثه ولو كان جزاء ما يثبت بالاحلال فعرف ان الحرمان بسبب آخر تحت اختلاف الدينين وهو انتطاع الولاية الثابتة بالقرابة كاتطاعها بالرق كذا في الاسرار

مثل حرمان الميراث بالقتل ولذا لا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتعصير بخلاف الخطي البالغ لانه مقصور لزمه الجزاء القاصر ولم يلزمه الكامل والصبي غير مقصور فلم يلزمه القاصر ولا الكامل

\* وذهب جماعة من اهل المدينة والاوزاعي الى ان الحرمان لا يثبت في حق الخطي الا في الدية وكذا اقل عن علي رضي الله عنه وعند عثمان البدي لا يحرم من الدية ايضا لان حرمان الميراث شرع عقوبة على قصده استعجال الميراث قبل آوانه وذلك لا يتحقق من الخطي فانه قصد قتل الصيد لا قتل مورثه كالا يتحقق من الصبي والمجنون الا انما تورثه من الدية لانها يجب عليه وتتجمل عنه الماتلة فلو ورثناه منها لكننا اوجبت الدية عليه وهو قاصد \* لكن الجواب ما ذكرنا انه جزاء القتل المحظور والقتل من الخطي مع ان الخطاء عذر شرعا محظور ولهذا تماق به الكفارة وهي ستارة للذنب فلما جاز مع كون الخطاء عذرا ان يؤخذ بالكفارة جاز ان يؤخذ بحرمان الميراث \* وقد تأيد ما ذكرنا آثار الصحابة فانه روى ان رجلا رمى رجلا بحجر فاصاب امه خطأ فقتلها فغرمه على رضي الله عنه الدية وقام من الميراث وقل لقاتل انما حقتك من ميراثها الحجر \* وروى ان رجلا قتل اخاه خطأ فقتل ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فلم يجعل له ميراثا \* وروى ان عرفة المدلجي قذف ابنه بالسيف فاصاب رجليه بنير قصده ومات فغرمه عمر رضي الله عنه الدية \* ومما نقله وقام من ميراثه رجل لامه واخيه ولم يقتل عن احد منهم خلاف ذلك يحل محل الاجماع ( قوله ) وحافر البئر يعني اذا حصل القتل مباشرة الشرط او بطريق التسيب بان حفر بئرا في غيره ملكه فوقع فيها مورثه فهلك او وضع حجرا على قارعة الطريق فمات مورثه او اخرج خلة او جناحا فسقط على مورثه فقتله او قاده بانه فوطئت مورثه فمات او شهد على مورثه بقتل قتل ثم رجع عن شهادته لا يثبت الحرمان عندنا \* وعند الشافعي رحمه الله يثبت لانه قتل بغير حق كالقتل خطأ ولهذا وجبت فيه الدية وهي متعلقة بالقتل بغير حق \* وقلنا الحرمان ثبت عقوبة على مباشرة القتل المحظور فانه عليه السلام قال لا ميراث لقاتل بطلان بصد صاحب البيرة رتب الحكم على القتل وهذا ليس بقتل بل هو مباشرة شرط القتل او تسيب اليه فلا يثبت ميراثا ما شرع عقوبة في القتل فيمادونه بالعباس \* فاما الدية فلم تجب بطريق الجزاء ما تعاقب بدل المحل وتنف المحل بالمباشرة والتسيب على غلط واحد فلا يمنع وجوبها بالتسيب اما فعل السبب فليس كفعل المباشرة فلا يجازى بما يجازى به المباشر الا ترى ان الدية تجب على العاقلة ولا يثبت الحرمان في حقهم \* ثم قيل حد المباشرة ان يتصل فعل الانسان بغيره ويحدث منه التام كالجرح او ضربه فمات وحد التسيب ان يتصل اثره بغيره لاحقيقة فعله فيتلف به كفي حفر البئر فان المتصل بالواقع اثره وهو العمق فانه تام به لاحقيقة فان حقيقة اتصت بالمكان لا بالواقع \* فلا يجب اي جزاء المباشرة وهو الحرمان على صاحب الشرط ككافر البئر \* ولا على صاحب السبب ايضا كالباقين الا ان الشيع لم يذكروا صاحب السبب لان حكمه يعرف من ذكر صاحب الشرط لتبويهما في الحكم ( قوله ) والحقوق الدائرة يعني بين العبادات والعقوبات هي الكفارات \* فيها معنى العبادات في الاداء يعني انها تادي بها عبادات كالصوم والاعناق والصدقة فكان في ادائها معنى العبادات \* ويجوز ان يكون منها ان اداءها يجب بطريق العبادات فانه يجب بطريق القنوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان تستو في منه

وحافر البئر وواضع الحجر والقائد والسائق والشاهد اذ ارجع لم يلزمهم الحرمان لانه جزاء المباشرة فلا يجب على صاحب الشرط ابدأ كالقصاص والحقوق الدائرة هي الكفارة فيها معنى العبادات في الاداء وفيها معنى العقوبة حتى لا يجب مبتدأة



خبر الكفارات والشرع لم يفرض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مقوضة الى الائمة وتستوفى بطريق الخبر فكان في ادائها معنى العبادة مع انها تنادي بما هو محض العبادة فيها معنى العقوبة فانها لم تجب الاجزئة على افعال توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب مبتدأة كالتجيب العبادات بل تنوقف على اسباب توجد من العبد فيها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به ووجه العبادة فيها اي في الكفارات غالبه عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطيء والتاسي والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطياد لمحمصة اسبته او الى حلق الرأس لاذى به من رأسه جازله الاصطياد والخلق وتجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبية لامتنع وجوبها بسبب العذر اذا المذنب لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم تمتنع الوجوب على هؤلاء المذنبين جهة العقوبة تمتنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك يوضح ما ذكرنا انها تجب على من ليس بحاج في اليقين ولا في الحث بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه في اليقين ليس بحاج لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا اسلم هذا الكافر فكلمه حث وهو في الحث غير جان ايضالان هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فمرقا ان جهة العبادة فيها راجحة و يجوز ان تكون جهة العقوبة فيها راجحة عند الشافعي حيث اوجبها على قاتل العمد وصاحب الغموس فذلك قيد بقوله عندنا وهي مع ذلك اي الكفارة مع ان جهة العبادة فيها غالبية جزاء الفعل يعني جهة العقوبة مع كونها مذكورة فيها معتبرة غير مهذرة ايضا حتى راعينا فيه اي في ايجابها صفة الفعل الذي وجبت هي جزاء عليه من كونه داثرا بين الخطر والاباحة كاليقين العقوبة على امر في المستقبل واقتل بصفة الخطأ فلم توجب الكفارة على قاتل العمد وصاحب الغموس لحاو فعلهما عن معنى الاباحة فلا يصلح سببا لما هو عبادة وقلنا لا تجب يعني كفارة القتل على السبب الذي قلنا وهو حافر البئر وواضع الحجر ومن معناها ولا على الصبي لانها من الاجزئة فتقتضي مباشرة فعل فيه معنى الخطر والفعل لم يوجد من السبب اصلا وفعل الصبي لا يوصف بالخطر لما ذكرنا انه ثبت بالخطأ وهو معدوم في حق الصبي والشافعي رحمه الله جعلها اي كفارة القتل ضمانا المتلف كالدية فاذا وجب الكفارة على وجوب الدية او النقصان وذلك لان في المحل حقيق حق الله تعالى من حيث الاستعداد وحق العبد في جبر حق الله تعالى بالكفارة كما يجبر حق العبد بالدية ولهذا جمع الشارع بينهما فقال من قتل مؤمنا خطأ فمحرر رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وهو كالصيد المأوك في الحرم اذا قتل تجب قيمة لما لكه جبر الحق وقيمة اخرى لحرمته الحرم واذا كان كذلك لا يفرق الحال بين ان يكون القتل بطريق التسبب او المباشرة وتجب على الصبي والمجنون كالدية ويجوز ان يكون الضمير راجع الى جميع الكفارات وعليه يدل عبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال وعند الشافعي هذه الكفارات وجوبها بطريق الضمان وذلك لان في كل موضع وجبت فيه كفارة حقا ثابتا لصاحب الشرع بقوت مباشرة فعل يصاده فكان وجوب الكفارة ضمانا لذلك الحق الثابت كان وجوب سجدتي السهو ضمانا لنقصان يمكن في حقه في الصلوة

( وذلك )

وذلك اي جعلها ضمانا المتلف غلط في حقوق الله تعالى لان تقويت حق الله تعالى ما لوجب الضمان على سبيل الجبر اذ النقص لا يتمكن في حقوقه من حيث يستدعي جبر الله تعالى منزعه عن ان يلحقه جبر ان يقع الحاجة الى جبره لكن تقويت حقه يوجب ضمانا هو جزاء فيكون بتقابله الفعل لا بتقابله المحل واهذا تعددت الكفارة بتعدد الافعال مع اتحاد المحل كالجناية على الصيد في الاحرام بخلاف الدية فانها وجبت بدلا عن المحل بطريق الجبر ولهذا وجبت دية واحدة على الجماعة وان تعددت الجناية كما في صيد الحرم وكذلك الكفارات اي ومثل كفارة القتل سائر الكفارات فان جهة العبادة فيها راجحة واهذا اي ولرجحان معنى العبادة فيها لم يجز شي منها على الكافر لانه ليس باهل لوجوب العبادة عليه وهذا المصحح يظهر الذي عندنا لانه لما لم يكن اهلا لكفارة صارت الحرمة في حقه مؤبدة لوصح ظهاره وهو خلاف مشروع الظهار (قوله) ما خلا كفارة الفطر يجوز ان يكون استثناء من قوله وجهة العبادة فيها غالبية وان يكون استثناء من قوله وكذلك الكفارات كلها يعني جهة العبادة في الكفارات راجحة على جهة العقوبة ما خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها راجحة على جهة العبادة وبين ذلك ان الكفارة في نفسها عبادة محضة صالحة للتكفير بها اذ العبادات موضوعة لمحو السيئات على ما قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وهي بارها صالحة للزجر فان من دعت نفسه الى الافطار طلبا للراحة ودفع المشقة ثم تأمل انه لو اقدم عليه لزمته هذه الكفارة المظيمة على وجه لو امتنع عن ادائها برهن بالنار الا ان يفضل عليه بالقول لاشك انه يترجح عنه اشتداد الزجر فكانت بارها صالحة ان تكون زاجرة كالعقوبات المعجلة وهذه عبادة تحتاج تقويتها الى الزجر لان تقويتها تحقق على وجه ليس في وسع النفوس استدراكه ودعوة الطبيعة الى الجناية عليها بالافطار امر لا يخفى على احد فيحتاج في صيانتها الى الزجر وقد بينا ان هذه الكفارة صالحة للزجر فمرقا انها شرعت زاجرة عن الافطار كما شرعت ما حية للجريمة فكانت بوجودها مكفرة للذنوب ما حية له ووجوبها والخوف عن لزومها زاجرة وقد ترجع معنى الزجر فيها على معنى التكفير بدليل انها تسقط في كل موضع سمعت فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غابت وقد بينا بخلافه لا تجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما سقطت بالشبهة عرفت انها ملحقه بالعقوبات بخلاف سائر الكفارات فانها لا تختلف بين محل ومحل بل يجب في موضع يندب الى تحصيل ما ملقت به الكفارة تعلق الاحكام بالمال كالعود في باب الظهار او يجب تحصيل ما ملقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيها يجب الى تحصيله او يجب تحصيله لا يابى بالحكمة وكذا تعلق الكفارة بما شذرت الزجرات وهو الخطأ في باب القتل دليل على ان معنى الزجر فيها غير مقصود فمرقا ان في سائر المواضع معنى العبادة الذي به يحصل التكفير مقصود ومعنى الزجر والعقوبة تابع وفيما نحن فيه معنى الزجر والعقوبة مقصود ومعنى العبادة تابع يزيد بما ذكرنا ايضا ان عند عدم الحاجة الى الزجر لا يثبت الوجوب وان تحقق المأثم كما في ابتلاع الخشاء او التواء والافطار في غير الشهر فان المأثم وان احتل ليس بمدوم وما شرع ما حيا لتوع ان يبقى مشروعا لمحو مادونه وان قل في نفسه كالحائض فيجب عليه الحث وكذا جانب الزجر اهم من جانب التكفير فان التكفير

وجهة العبادة فيها غالبية عندنا وهي مع ذلك جزاء الفعل حتى راعينا فيها صفة الفعل فلم توجب على قاتل العمد وصاحب الغموس لأن السبب غير موصوف بشيء من الاباحة وقلنا لا يجزى على المسبب الذي الذي قلنا ولا على الصبي لانها من الاجزئة والشافعي جعلها ضمانا المتلف وذلك غلط في حقوق الله تعالى بخلاف الدية وكذلك الكفارات كلها ولهذا لم يجز على الكافر

ما خلا كفارة الفطر فانها عقوبة وجوبها وعبادة اداء حتى سقط بالشبهة على مثال الحدود



يحصل بالتوبة اذ هي ماحية لكل ذنب ولا شيء يقوم مقام الكفارة في حق الزجر مع ان الحاجة الى الزجر امس لانه يمنع من تقويت ما لا استدر الله اليه فاما الكفارة فتكفر ما لو لم تكن هي لكفر بالتوبة والندم او بفوق الله تعالى عنه بفضلها وبشفاعه الاخيار من عباد الله ثبت ان جانب الرجز والعقوبة فيها راجح وانه هو المقصود العظيم دون العباد والتكفير فيبين بما ذكرنا ان معنى قول الشيخ قائلها عقوبة وجوباً وعبادة اداء مع ان سائر الكفارات بهذه المثابة على ما مر بيانه ان وجوبها بطريق العقوبة قصدا وان كانت عبادة من حيث الاداء حتى سقط يعني هذا الواجب بالشبهة على مثال الحدود بخلاف سائر الكفارات فان معنى العقوبة فيها ليس بمقصود فان قيل لانسان معنى العقوبة في هذه الكفارة راجح بل هي عبادة محضة وركنها الاعتاق والصيام والاطعام كما في سائر الكفارات وكيف يمكن ان يقال الصوم مشروع بطريق العقوبة والدليل على انها لا تسقط بالشبهة انه لو افطر بجماع الامل او بطعام مملوك له تلزمه الكفارة ولو كانت عقوبة تسقط بالشبهة لسقط ههنا ان ملك التكاح مباح للجماع وملك الطعام مباح للاكل فان لم تثبت الاباحة الحائلة ثبت شبهة الاباحة فتوجب السقوط كالوزني بجاريته التي هي اخته من الرضاع يسقط الحد لان الوطى وان كان حراما بقيام الملك الذي هو مباح يورث شبهة الاباحة ولما يسقط عرفانها لا تسقط بالشبهة فلنا قد افادنا الدليل على رجحان معنى العقوبة في هذه الكفارة وبيننا انها تسقط بالشبهات بالاجماع مع كونها عبادة في نفسها فلا معنى للمنع والاستبعاد بمد الاجماع وما ذكرنا ان الافطار بجماع الامل والطعام المملوك لا يصير شبهة غير سديد لان المتبر هي الشبهة التي تورث جهة اباحة فيها هو محل الجنابة وملك الطعام والجماع لا يورث اباحة في افطار صوم رمضان بوجه كمن قتل غيره بسيف مملوكه او شرب خمر مملوكه لا يصير ذلك شبهة تورث سقوط الفصام والحد لان هذا انك لا يؤثر في اباحة القتل والشرب بوجه بخلاف وطى الجارية التي هي اخته من الرضاع لان في الزنا محل الجنابة منافع البضع والملك ثابت في البضع فيصلح شبهة مسقطه لاحد ( قوله ) ولنا تسقط اي هذه الكفارة باعتراض الحيض والرض اذا جامع الصائم امراته الصائفة في نهار رمضان عمدا لزمتهما الكفارة غناضت المرأة ومريض الرجل مرضا مباح الافطار في آخر النهار سقطت الكفارة عنهما عندنا وقال ابن ابي ليلى والشافعي على القول الذي يوجب الكفارة على المرأة لا تسقط لان السبب الموجب للكفارة وهو الجنابة الكاملة على الصوم قد تم فوجب الكفارة دينا بوجود المذنب بمد افطر لا يخل معنى الجنابة في حكم الجنابة على ما كان كذا لو افطر ثم سافر وكالوزني باسراة ثم تزوجها لا يسقط الحد كذا في الاسرار ونحن نقول هذا افطار عن شبهة فلا يوجب الكفارة قياسا على من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين بخلافه وذلك لما لنا ان هذه الكفارة تسقط بالشبهات والمرضى في آخر النهار يزيل استحقاق الصوم فانه يباح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا يجزأ فيصير زائلا من اوله والحيض يعدم الصوم من اوله وان وجد في آخره لانه مما لا يجزأ في اليوم الكفارة لا يجب الا بالفطر في صوم مستحق وقد تحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او ما ينافي

وقلنا يسقط باعتراض الحيض والمرضى ويسقط بالسفر الحادث بعد الشروع في الصوم اذا اعترض الفطر على السفر

صفة الاستحقاق منه تمكن شبهة منافاة الاستحقاق في اوله بخلاف ما اذا سافر في آخر النهار لان السفر لا يزيل الاستحقاق فان الصائم اذا سافر لا يباح له الفطر فلا يمكن بالسفر في آخر النهار شبهة في اوله ولان السفر فله والكفارة يجب حقا لله تعالى فلا تسقط بفطر العبد باختياره بخلاف المرض والحيض فانهما مساويان لا صنع للعبد فيه ما اذا كانا من قبل من له الحق يجوز ان يسقط بهما الكفارة حتى لو اكره السلطان على السفر يسقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لانه لا صنع له وفي ظاهر الرواية لا تسقط لانه من صنع العباد وليس من قبل صاحب الحق وتسقط بالسفر الحادث اذا أصبح المقيم صائما في رمضان ثم سافر لا يباح له الافطار في ذلك اليوم بالاتفاق فان افطر لم تلزمه الكفارة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تلزمه لان هذا خروج لا يباح له الافطار فلا يصير شبهة في اسقاط الكفارة بالخروج الى ما دون السفر وانا نقول السفر مباح في نفسه لا افطار بالصائم الا انما عمل به لدليل آخر اولى منه وهو الاقامة في اول النهار فانما تقتضي وجوب الصوم وانه مما لا يجزأ ثبوته فكان العمل بما يوجب اولي من العمل بما يسقطه احتياطاً في السفر المباح في نفسه مؤثراً في ابراث الشبهة فيسقط به الكفارة بخلاف الخروج الى ما دون السفر لانه غير مباح في نفسه فلا يورث شبهة كما بينا ( قوله ) وقس على شبهة القضاء الى آخره ذاراً في هلال رمضان وحده والسماح مصححة او متفحمة فشهد عند الامام فردا امام شهادة تفرد اولفقه وجب عليه ان يصوم الاعلى قول الحسن بن علي بن ابي عمير لا يظاهر قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون وهذا ليس يوم الصوم في حق الجماعة فكذا في حق الواحد وتمسك الجمهور بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته وانه قد راي الهلال حقيقة فله الصوم ثم وجوب الصوم برؤية الهلال امر يده وبين ربه فلا يؤثر فيه الحكم وقد كان لزمه الصوم قبل ان ترد شهادته فكذلك بدمه فان افطر لم يلزمه الكفارة عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله فيما اذا افطر بالجماع فان لم يشهد عند الامام وشرع في الصوم ثم افطر فقد اختلفت في اسقاط الكفارة باختلاف الطريق في المسئلة على ما بينا احتج الشافعي رحمه الله بان العلم يكون هذا اليوم من رمضان حصل قطعا لوجود دليله وهو الرؤية حقيقة اذ لا دليل فوق البيان ولهذا كان مخاطبا بالاداء آتيا بالترك فتكامل بالافطار في معنى الجنابة ولم يصير جهل غيره بكونه من رمضان شبهة في حقه لان موجب الجهل لا يمدد ومجمله ولا يؤثر في بینه الا ترى ان جماعة لو شربوا الخمر على مائدة وعلم به البعض دون البعض بحج الحد على العالم وجهل الجاهل لا يورث شبهة في حقه وكذا لو زنت الى رجل غير امراته فوطئها وهو يعلم انها اجنبية ولم يعلم بذلك غيره يلزمه الحدود يصير جهل غيره شبهة في حقه فكذلك ههنا بل اولى لان الحد اسرع سقوطا من الكفارة ونحن نقول انه افطر عن شبهة فلا يوجب الكفارة لان هذه الكفارة تسقط بالشبهات كما بينا والدليل على تحقق شبهة شيان اشار اليهما الشيخ في الكتاب احدهما القضاء فان القاضي لما قضى رد شهادة يدلي شرعي وهو تهمة الكذب او القتل فان تفرد برؤية مع استواء الكل في النظر والنظر يوجب ذلك او يورث ذلك شبهة في رؤيته لان ذلك قضاء بانه كاذب او غايب وان هذا

ويسقط بشبهة القضاء وظاهر السنة فيمن ابصر هلال رمضان وحده



اليوم من شعبان ولو كان حكمه هذا حقا ظاهرا وباطنا لكان يباح له الفطر فاذا كان نافذا ظاهرا يورث شبهة الاباحة فتسقط به الكفارة فان قيل لان لم انقض الفضا موجود لان هذا من باب العبادات وهي مما يفتى فيه ولا يقضى به ولو اثناء منتهى ان هذا اليوم من شعبان لم تصرفوا شبهة في سقوط الكفارة عنه كذا هذا \* والدليل عليه ان القاضي لا يقضى بشيء بل يتمتع من قبول الشهادة ومن التضام بها والامتناع من القضاء وعدم الالتفات الى الشهادة لا يكون قضاء \* وان سلمنا انه قضاء فلا نسلم انه يصير شبهة في حق هذا الرجل لانه يزعم ان القاضي مخطئ في قضائه وان قضاء باطل كما اذا رجع واحد من شهود الزنا بعد ما رجع الشهود عليه يلزمه حد القذف وقضاء القاضي يكون الرجل رايا قائم ولم يصير شبهة في ذم الخدم عنه لان في زعمه ان قضاء باطل قلنا هذا مما يدخل تحت القضاء لانه ان ثبت عند القاضي صدق الشاهد بان كانت السماء متغيمة فشهد وحده او جاءه من بعض القرى وهو عدل يلزم عليه ان يقضى بشهادته ويصير اليوم من رمضان في حق الجميع حتى يلزمهم الصوم ويجب عليهم الكفارة بالافطار وتحل آجال الديون ويترى الصلح والعتاق المعلقان بيمينه رمضان فان انتهت شهادته وبقي اليوم من شعبان ثبت انه مما يدخل تحت القضاء \* وقوله الامتناع من القضاء لا يكون قضاء غير سديد لان امتناع القاضي من قبول الشهادة لثمة دخلت في الشهادة قضاء يرد الشهادة كالناسي اذا شهد فلم يقبل القاضي شهادته فاعادها بعد التوبة لا تقبل لانها ما اردت مرة كان ذلك قضاء بطلانها كذا ههنا \* وقوله لا يصير القضاء شبهة في حقه غير مستقيم ايضا لان القضاء حجة من حجج الشرع لان القاضي نائب الشرع فيما يقضى ولهذا لا يضمن اذا اخطأ فكان بمنزلة ما اثر حججه في صلح شبهة وان لم يكن معمولاً به \* وزعمه انه خطأ لا يخرج من ان يكون شبهة كما اذا شهدوا بالنقص على رجل فاقضى القاضي به فقبله الولي وهو يعلم ان الشهود كذبة ثم جاء الشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي عندنا لا شبهة الثابتة بالقضاء لانه قضى بدليل ظاهر اوجب التسرع العمل به فوجب شبهة في حق الولي وان كان عنده انه مخطئ \* يبين \* فاما في مثله الرجوع فلم يجعل القضاء شبهة في سقوط حد القذف لان الشاهد لما رجع انسخ القضاء في حقه لان شهادته قد انقضت والقضاء يبنى عليه والقضاء المنسوخ لا يصح شبهة كمن اشترى جارية ثم فسخ البيع ثم ردى بها يحد ولا يصير البيع السابق شبهة وههنا لم يفسخ القضاء لان دليله وهو التفرد بالرؤية فلم يفسخ شبهة \* الا ترى ان في مثله الرجوع او قذفه رجل آخر لا يحد لان الرجوع لا يصدق على غيره فيكون القضاء باقيا في حق غيره ببقاء الشهادة فيصير قذفه زان فلا يحد \* فلي هذا الطريق لو افطر قبل الرنح الى القاضي يجب الكفارة \* وذكر في طريقة العذر الحجاج تغلب الدين رحمه الله واولم يشهد عند القاضي فافطار ان كان يعلم ان القاضي يقبل شهادته قالوا يلزمه الكفارة وان كان يعلم انه لا يقبل شهادته لا يلزمه الكفارة \* والثاني ظاهر السنة وهي قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون فيه وفطاركم يوم تفطرون اي وقت صومكم المفروض يوم تصومون فيه جميعا فظاهره يقضى ان يوم الصوم في حق كل واحد من الناس ما يصوم فيه الجماعة لكن غرضه قوله عليه السلام صوموا

لرؤيته وانه قدر اي الهلال فيقتضى ان يلزمه الصوم فعملنا بموجب هذا الخبر واوجبنا عليه الصوم احتياطا وبقي ظاهر النص الاول شبهة في سقوط الكفارة لانها مما يحتال لدرته كما بقي قوله عليه السلام انت ومالك لا يبيك شبهة في سقوط الحد عن الاب بوطئه جارية ابنته وسرقته ماله وان كان المعمول قوله عليه السلام الرجل احق بماله من والده وولده والناس اجمعين وانما لم يصرد ذلك الحديث شبهة في سقوط الحد عن الاب اذ اني بانيته لان النفس حرة ليست بمحل للملك فلم يكن الاضافة للتملك لعدم قبول المحل ذلك بل كانت اضافة كرامة ونسب فلا يوجب شبهة الاباحة \* واما عدم وجوب القصاص على الاب اذا قتل ولده فليس باعتبار ان هذا الحديث اوجب حقا او شبهة في النفس ولكن انما سقط القصاص لان الابن يحرم عليه ان يتعرض لاجبه بما يوجب اتلافه لانه كان سبب وجوده فيحرم عليه التعرض لالاتلاف واعدامه الا ترى انه لو قتل الاب انسانا ووجب عليه القصاص ثم ورث ابنته القصاص سقط لما قلنا \* ولم يصرد هذا الحديث منسوخا بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا بقوله عليه السلام صوموا لرؤيته لان النسخ لا يثبت الا بعرفة التاريخ ولم يعرف ذلك لكن وجوب الصوم مما يحتاط فيه فنقد قيام المماضة عملنا بالدليل الموجب للصوم احتياطا وبالدليل المسقط للكفارة احتياطيا ايضا لان هذه الكفارة محتاط في درتها \* واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فلم يصرد شبهة مسقطه للقصاص عن قتل مشرك ذميا مع ان ظاهره يوجب اباحة قتل المشرك لان الاباحة قد انتهت باعطاء الجزية وانقضت فلم تبق اصلا وههنا بخلافه \* ولان المشرك صار مجازا للمحارب كانه قيل اقتلوا المحاربين واللفظة هي صار مجازا لم يبق حقيقة اصلا ولا ورث شبهة في محل الحقيقة لانه انتقل عن محله بيقين حيث صار مجازا ولو بقي في محله لما انتقلت مجازا وهذا الطريق يوجب التسوية بينهما اذا افطر بعد القضاء وقبله \* فان قيل قوله عليه السلام صومكم يوم تصومون متعرض لوجود الصوم دون الوقت فان الصوم اسم للعبادة الممهودة دون الوقت فصاركه قال وجود صومكم في اليوم الذي تصومون فيه \* والدليل عليه انه مروي بنصب الميم من يوم على الظرف واليوم يكون ظرفا للفعل وهو الصوم دون الوقت واذا كان الخبر بياناً لوجود الصوم لا للوقت الذي يجب فيه الصوم لا يكون معارضا للحديث الاخر فلا يصلح شبهة \* قلنا حمله عليه يؤدي الى الفاء كلام صاحب الشرع واخلاقه عن الفائدة اذ لا يخفى على مجنون فضلا عن العاقل ان وجود الصوم يوم يوجد فيه وهل يابق بما قل ان يقول ذهباك عن البلدة يوم تذهب وانتصاب اليوم ليس بطريق الظرف بل الزمان فارق جمع اجناس الاسماء في صحة اضافته الى الافعال وامتناع اضافة غيره الى الافعال \* غير انه ان اضيف الى الفعل الماضي فاختار الجمهور من اهل النحو ان يبنى على الفتحة ويخرج عن كونه مفعولا بالانحاده بما ليس بمعرب في نفسه اذ يبين المضاف والمضاف اليه نوع الانحاده وان اضيف الى المستقبل فالتكلم بالخيار ان شاء اعرب له لكون ما اضيف اليه معربا في نفسه وان شاء بناء لانحاده بالفعل والاسم يبنى لشبهه بالفعل اذا تاكدت المشابهة فلان يبنى عند انحاده به اولى \* هذا التحذير ظاهر للمتكلم وان كانت العرب تؤثر الاعراب لذا الاضافة الى المستقبل على البناء وتؤثر



البناء على الاصرار بالاضافة الى الماضي على ما روى القراء عن الكسائي عن الرب ولكن البناء في الاول جائز بلا خلاف والاعراب في الثاني عند الكسائي **هـ** فبقيا نحن فيه ان كانت الرواية بالذهب فوردت على طريق البناء لان الميم انتصبت لكون اليوم ظرفا **هـ** تحقق ما ذكرنا ان الاجماع منقاد على ان صوم هذا اليوم مجتهد فيه ولم يبق فرضا حتى ان منكره لا يصال ولو كان الحديث مبينا لوجود الصوم لا وقت الوجوب بقى الصوم بقضية قوله تعالى فن شهد منكم الشهر فليصمه فرضا وصالا جاحده والم لم يصال دل ان المراد منه بيان وقت الصوم والله اعلم كذا ذكر الشيخ ابو المين رحمه الله في طريقته **هـ** وهذا ميل منه الى مذهب الكا **هـ** ابن قزوينهم يجوز بناء الخرف على الفتح بالاضافة الى نفس الفعل وعند البصريين اعسا يبنى الظرف بالاضافة الى الفعل اذا كان الفعل مبينا فاما اذا كان ممر با فلا يبنى الظرف بالاضافة اليه فيكون انتصاب يوم عندهم على الظرف بمامل مضر هو خير المبتدأ والتقدير وقت صومكم واقع او ثابت يوم تصومون فيه جميعا (وقوله) لشبهة في الرواية متعلق بشبهة اقتضاء **هـ** يبنى لما نص القاضى برد شهادته اوجب ذلك شبهة في رؤيته وهي احتمال انه اخطا في الرواية وهو في الحقيقة اشارة الى الجواب عما قال الحشم انه رأى الهلال حقيقة وثبت في حقه ان هذا اليوم من رمضان فطعن القاضى في رؤيته وجهل سائر الناس بما ثبت عنده لا يؤثر في حقه كما في مسئلتى الحر والزفاف مع ان الكفارة امر بينه وبين ربه تلزمه بالجاية على صوم نفسه لا بالجاية على صوم غيره فيستبر ما عنده لا ما عنده غيره فلا يصير القضاء شبهة **هـ** فقال ما نصنا **هـ** تحقق شبهة في رؤيته فان بعد المسافة ودقة المرقى وتقدم رؤية سائر الناس توجب شبهة التخيل ولا يمكن دفع هذا التخيل اصلا وقد وقت هذه الحادثة في زمن عمر رضى الله عنه وظهر من بعد انه كان نحىلا من الذى زعم انه رأى ولهذا اذا شكك يشكك والانسان لا يشكك فيما عاينه لكن الشرع اعرض عن هذه الشبهة لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة وقد تذر الاحتراز عنها فقط اعتبارها فاذا رد القاضى شهادته فقد اعتبرت هذه الشبهة فتؤثر فيما يسقط بالشبهات بخلاف مسئلتى الحر والزفاف لان العلم فيهما غير مثبت ولا يستبعد ان يعرف البعض الحر ولا يعرف البعض لعدم التجزئة وان يعرف الرجل امراته ولا يعرفها غيره لعدم الرؤية والمعرفة فلا يؤثر جهل الغير في علمه فاما ههنا فالكل سواء في دليل المعرفة وتفرده يوجب خلا في الرؤية فاذا اعتبره الحاكم يصلح شبهة في سقوط الكفارة (وقوله) خلافا **هـ** لاشبا فنى متصل بقوله ما خلا كفاة الفطر **هـ** فانها عقوبة وجوب اى معنى العقوبة فيها راجح حتى سقطت بالشبهة خلافا للشافى رحمه الله فانه الحق هذه الكفارة بسائر المكفارات في انها لا تسقط بالشبهات وانها ضمان ما نأمن من حق الله تعالى بجانيته **هـ** الا انا اى لكننا اثبتنا ما قلنا من ترجيح معنى العقوبة فيها استدلالا بالنص والاجماع والمقول فان الرب صلى الله عليه وسلم في قوله من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر قيد الانظار بصفة التعمد الذى به يتكامل معنى الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه ففرقنا ان

( وجوبها )

لشبهة في الرؤية خلافا للشافى  
فانه الحقها بسائر المكفارات  
الا انا اثبتنا ما قلنا استدلالا  
بقول الرب عليه السلام من  
افطر في رمضان متعمدا  
فعليه ما على المظاهر  
ولاجماعهم على انها لا تجب  
على الخاطئ ولانا وجدنا  
الصوم حقا لله تعالى خلاصا  
تدعوا الطباع الى الجناية  
عليه

وجوبها يستدعى جناية كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة تقتضى ان يكون الجزء الواجب عليها عقوبة **هـ** وكذا الاجماع يدل عليه فانهم لما اتفقوا على انها تسقط بمنزلة الاشتباه على ما بينا علم ان صفة التعمد شرط لا يجنب الكفارة كفى القتل لا يجنب القود وانها ملحقه بالعقوبات **هـ** وكان الشيخ رحمه الله اراد بالخاطئ في قوله ولا جاعلهم على انها لا تجب على الخاطئ الذى جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت لانه خاطئ في هذا الظن فيصح الاستدلال فاما لو اراد به الخاطئ الذى سبق الماء والطعام حلقه في المضمضة او المضغ للصبي من غير قصد فلا يخفى الاستدلال به عن نوع ضعف لان عند الحشم لا يفسد به الصوم فلا يتصور وجوب الكفارة ليجتمع بسبب الخطأ **هـ** الا ترى ان صومه لو فسد بان اكل او شرب عمدا لا تجب الكفارة عنده فكيف اذا لم يفسد واذا كان امتناع وجوب الكفارة لعدم الفساد لا للخطأ لا يثم الالتزام بهذا الاستدلال على الحشم الاعلى الوجه الاول **هـ** وكذا المقول يدل عليه فانا وجدنا الصوم حقا خالصا لله تعالى تدعو الطباع الجناية عليه وقد ظهر في الشرع اثر صيانة هذا الحق على المبادى ويجوز مبنية مقدمة مع وجود ما طرأ عليها واثر فيها بالاعدام وجعل الركن المعلوم موجودا في حق النائم والمغمى عليه فاستدعى زاجرا يمنع المكلف عن الجناية عليه ويبقى هو مصوناته عن الابطال والكفارة تصاح زاجرة فمرقا انها شرعت بطريق الزجر والعقوبة **هـ** وكان ينبغي ان يكون الزاجر من العقوبات المحضة كالحدود لان هذه الجناية معصية خالصة كالجنايات الموجبة للحدود لكن الصوم لما لم يكن حقا مطلقا الى صاحب الحق تاما وقت الجناية اذ الجناية عليه بالافطار لا يتصور بعد التمام **هـ** صار اى التعدى عليه بالافطار قاصرا في كونه حناية فيمكن باعتبار القصور شبهة اباحة فيه فتمد زاجرا لا زاجرا الذى هو عقوبة محضة **هـ** فواجبنا اى الزاجر بالوصفين وهما العبادة والعقوبة **هـ** وجعلنا معنى العقوبة في الوجوب ومعنى العبادة في الاداء دون عكسه لانا وجدنا ما يجب بطريق العقوبة ويستوفى بطريق العبادة كالحودود لان اقامتها من السلطان عبادة اذ هو مأمور باقامتها حتى يثاب على الاقامة ويباقب على تركها ولم يجزى ما يجب بطريق العبادة ويستوفى بطريقة العقوبة اصلا فلى هذا الطريق لا يحتاج الى الجواب عما اذا زنى في شهر رمضان او شرب الخمر عمدا حيث تجب الكفارة لان القصور في الجناية من الوجه الذى ذكره موجود فيمكن اجنب الكفارة انتهى معنى عقوبة قاصرة عليه وعلى الوجه الذى تقدم بيانه في دلالة النص يحتاج الى الجواب عنه وقد بيناه هناك **هـ** وذكر الشيخ ابو المين رحمه الله في طريقته ان تعاقب العبادة بما هو معصية في نفسه جائز اذا كان وجوبها بطريق التكفير وكانت جهة الزجر فيها راجحة اذ لا استحالة في ذلك انما الاستحالة في جعل المعصية سببا لوجوب عبادة يتوصل بها الى الجنة لان العبادة مع حكمها وهو الثواب الموصل الى الجنة يصيران من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال لانهما جهات من اسباب استيجاب النار فاما عبادة حكمها تكفير المعصية ومحو اثرها فلا استحالة في جعل المعصية سببا لها خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها معصية **هـ** ولا يقال لوجودنا هذا لصارت المعصية ماحية اثر نفسها بواسطة وهي العبادة ومن المحال ان يكون النسي

فاستدعى زاجرا لكنه  
لما لم يكن حقا مسلما  
تأما صار قاصرا فواجب  
بالوصفين وقد وجدنا  
ما يجب عقوبة ويستوفى  
عبادة كالحودود لان اقامة  
السلطان عبادة ولم يجز  
ما يجب عبادة ويستوفى  
عقوبة فصار الاول اولى  
ولهذا قلنا بتدخل الكفارات  
في الفطر وحقوق المباد  
اكثر من ان نحصى



موجباً بطلان نفسه لا نقول لاستحالة في كون الشيء بواسطة حكمه موجباً لعدم نفسه إذا كان ذلك الموجب يتعقبه وإنما يتحيز إذا كان يقارنه لأن اقتران ما يوجب عدمه بحالة وجوده يؤدي إلى المناقضة وحكم المعصية هنا وجوب الكفارة لا وجودها والموجب لمحو أثر المعصية وجود الكفارة لأن حصول الثواب الذي به يحصل المحو يتناقض بالوجود رباً لوجوب وهو متعقب عن المعصية لاستحالة لتعقب وجود الكفارة وجوبها فلم يكن في هذا استحالة لا ترى أنه يجوز أن تكون الحدود أحكاماً للمعاصي وإن كانت هي كفسادات لها بشهادة صاحب الشرع ولم يلزم من ذلك استحالة فكذلك فيما نحن فيه (قوله) ولهذا أي لوجوب هذه الكفارة بطريق العقوبة حتى سقطت بالشبهة قلنا بتدخل الكفارات في الفطر حق لوافطر مراراً في رمضان واحداً من غير تكفير لم يلزمه إلا كفارة واحدة ولو افطر في رمضان ولم يكفر للمرة الأولى فكذلك في رواية الطحاوي عن أصحابنا وهو اختيار أكثر المشايخ وروى في الكبائيات عن محمد رحمه الله أن عليه كفارتين وعند الشافعي رحمه الله يجب لكل فطر كفارة على حدة كما إذا ظاهر مراراً أو قتل إنساناً خطأ لأن التدخل من خصائص العقوبات المحضة وهذه ليست بعقوبة محضة بل هي عبادة فلا يمكن إلحاقها بما تمحض عقوبة ونحن نقول لما خصت هذه الكفارة من بين سائر الكفارات في إسقاطها بالشبهة لرجح معنى العقوبة فيها دل ذلك على أن السبيل فيها الدر والتدخل من باب الدر كافي الحدود وذلك لأنها لو وجبت في المرة الثانية لوجب لأعلى الوجه الذي شرعت فإنها زاجرة وقد حصل الزجر للمرة الأولى فكان معنى الزجر في المرة الثانية معدوماً وفيه شبهة عدم فلا وجه لا يجابها في المرة الثانية كافي الحدود ولهذا قلنا إذا كفر للمرة الأولى ثم افطر تلتزمه أخرى لأنه ثبت أن الزجر لم يحصل بالأولى فكان في الثانية قاتلة كما في الحد سواء فعل هذا الوجه ماسوى المرة الأولى لم يندسب فكان معنى التدخل امتناع الوجوب بعد ما وجب مرة ومن أصحابنا من قال أن الشرع قدر الزاجر في كل باب بالجنايات وأن كثرت من جنس واحد واستيقنا الزواجر يؤدي إلى جعل الزاجر زيادة على التقدير الذي ورد الشرع به وذلك لا يجوز ولذا لم يكرر الاستيقنا في الحدود فلي هذا الوجه يمكن أن يقال ينفذ الجنايات عللاً في نفسها والزاجر المستوفى يكون حكماً لكل علة كحرمة صيد الحرم على المحرم وحرمة المقدر المبيع بحسنه نسبة فإنها تكون ثابتة بالجنس والقدر وكل واحد منهما علة تامة في تحريم النساء وهذا النوع من العلل يسمى عللاً متعاقرة عند أهل الأصول فكان معنى التدخل على هذا الوجه الاكتفاء بحكم واحد عن علل متعددة إلى إشارتنا الشيخ أبو المين رحمه الله وحقوق المباد أي الحقوق الخالصة لهم أكثر من أن يحصى نحو ضمان الدية وبدل المتلف والمقنوع وملك المبيع والتمن وملك الكناح والطلاق وما أشبهها (قوله) والمشمول عليهما أي على حق الله تعالى وحق العبد وحق الله تعالى غالب حد القذف مشتمل على الحقيقين بالإجماع فإن شرعه لدفع العار عن المذدوف دليل على أن فيه حق العبد وشرعه حداً زاجراً دليل على أنه حق الله تعالى والأحكام تشهد بذلك أيضاً كما استقف عليه إلا أن حق الله تعالى فيه غالب عندنا كافي سائر الحدود حتى لا يجزى

والمشمول عليهما وحق الله تعالى غالب حد القذف

فيه الأثر ولا يسقط بمقولة ذوق الأفي رواية بشر بن الوليد عن أبي يوسف رحمه الله ويجزى فيه التدخل عند الاجتماع حتى أو قذف جماعة في كلمة واحدة أو في كلمات متفرقة لا يقيم عليه إلا حد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجزي فيه العفو والأثر ولا يجزى فيه التدخل ورأيت في التهذيب أنه إن قذف شخصاً واحداً أصراراً بربنا واحد لا يجب إلا حد واحد وإن قذفه بزيات مختلفة في قول يحدد الحد لأنه من حقوق المباد فلا يقع فيه التدخل وفي قول وهو الأصح لا يجب إلا حد واحد لأنها حدود من جنس واحد مستحق واحد كحدود الزنا فتدخل في حد واحد بجماعة كل واحد بكلمة على حدة يجب عليه لكل واحد حد كامل وإن قذفهم بكلمة واحدة إن قال أنهم زناة أو زنيتم في القديم لا يجب لكل واحد واحد اعتباراً لا اتحاداً لفظاً وفي الجديد وهو الأصح يجب لكل واحد حد كامل لأنه أدخل على كل واحد مرة فصار كل واحد منهم بكلمات احتج الشافعي رحمه الله لاثبات هذا الأصل بأن سبب الوجوب التأول من عرضه وعرضه حقه دليل قوله عليه السلام أيمجزا حدكم أن يكون مثل أبي ضمضم إذا أصبح يقول اللهم أني تصدقت بعرضي على عبادك والمدح انما يستحق على التصديق بما هو حقه وكذا المقصود دفع عار الزنا عن المذدوف وذلك حقه وإذا كان سببه الجناية على العبد ومنفعته تعود إليه علم أنه حقه كالقصاص وكذا الحكم يدل عليه فإن خصوصية العبد شرط في نفس الحد فإنه يدعى أنه عليه حد القذف كما يدعى أنه عليه قصاص ولا يلزم عليه السرقة لأن الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خصم في الحد لا ينفذ إليه وكذا لا يعمل الرجوع فيه بعد الإقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستأن بالآفاق وإنما يؤخذ المستأن من تهاو من حقوق المباد إلا أن المذدوف لا يمكن من الاستيقنا بنفسه كما يمكن من استيقنا القصاص لأن الضرب يختلف شدة وخفة ومن الجائر أن يزيد على الحد الشرع من حيث اعتبار الحقة لفرط غضبه فنفوس إلى الإمام دفماً للموهوم بخلاف القصاص فإنه معلوم بمحده وهو جزاء الرقبة ولا يجزى فيه الزيادة والنقصان فنفوس إلى ونحن نستدل على ما قلنا بالسبب وبالحكم أما السبب فإن هذا الحد يجب بالقذف بالزنا فإنه لما قذف من حد من حد الحق به تهمة الزنا فوجب الحد على القاذف ليكون وجوبه زاجراً عن الأقدام عليه وإزول باستيفائه عن المذدوف تلك التهمة حتى لو كان المذدوف مجنوناً لم يباحقه التهمة لم يحد القاذف ولما وجب لتعفيه أثر الزنا وحرمة الزنا خاصة لله تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصاً وجب أن يخص الحد على إظهاره بوجه حرام يجب الكف عنه لله تعالى أيضاً ولكن هناك بهذه التهمة حرمة عرض المذدوف لله تعالى في عرض المذدوف حق وللمذدوف حق فثبت لا بد من ضرب حق بهذه الطريقة فالوجه الأول واجب فيه الحق لله تعالى خالصاً والوجه الثاني واجب الحق لله عز وجل ولا بد من ثلث أعظم الحق فيه الله عز وجل بخلاف القصاص فإن سببه ليس إلا القتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستيلاء ولا بد من حق العبد الرجوع بحمل الله تعالى لذلك نصار معظم الحق فيه له وأما الحكم فهو أن حرمة القذف لا تسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا يسقط حرمة الزنا بالمرأة التي ثبتت حق الله تعالى بكفرها وجنايتها ولو كان معظم الحق للعبد سقط بكفره الذي يسقط به حرمة دمه وحيوته وكذا تنصيفه بلرق من أظهر الدلائل



على ما قلنا ان ما يجب له اباد لا يتصف بالرق كاتلاف المال او بما يتصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي قبل التصيب وهذا لان حرمة الحرمة عند الله تعالى تزداد زيادة النعمة لان زيادة النعمة توجب زيادة الشكر فتزداد حرمة ترك الشكر بالعصية بحسب زيادة وجوب الشكر واذا ازدادت العقوبة والنعمة في حق الحر متكاملة وفي حق العبد ناقصة في تكامل العقوبة وتنقص بحسبها فاما ما يجب للعبد فيجب جيرا لما فوق عليه والنفوت لا يختلف بخلاف العبد والحر فلا تنقص الواجب بكونه عبدا بوضيحه ان في حقوق العباد يمتثل المائلة التي تشير الى معنى الجبر كما ورد به النص ولهذا ما وجب من العقوبات حقا للعبد وجب باسم القصاص الذي ياتي عن المائلة ليكون اشارة الى معنى الجبر ولا مائلة بين النسبة الى الزنا وبين ثمانية جلدة لا صورة ولا معنى كالمشابهة بين الحد والزنا فترقا منه من حقوق الله عز وجل كما اراد الحد ود لان ما يجب لله تعالى لا يجب متلا معقولا لمصية كعذاب الآخرة مع الكفر والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى الامام وهو انما يشتمل ثانيا في استيفاء حق الله تعالى فاما ما كان حقا لا مبد فاستيفاءه اليه ولا ممتد بتوهم التفاوت فان للزوج ان يزر زوجته لما كان ذلك حقا ولا ينظر الى توهم التفاوت من هذا الوجه وهذا لان المبالغة كانتوهم من صاحب الحق تنوهم من الجلاذ ويمكن منع صاحب الحق تنوهم من الجلاذ ويمكن منع صاحب الحق من ذلك اذا ظهر اثره كما يمنع الجلاذ منه مع انه بتوهم الزيادة لا يمنع صاحب الحق عن استيفاء حقه كنوهم السراية في حق القصاص وتعمك الخصم بحديث ابي ضمضم غير صحيح لانه لم يرد به حقة ان تصدق لانه لا يقبل الصدق ولكنه اراد به ان لا يطالبهم بموجب الجناية وما استدل به من المسائل يدل على ان للعبد فيه حقا ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى وانما بناء بدليله ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر وان المعظم لله تعالى شرط الدعوى في نفس الحد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحق الله تعالى لا يتخلل بشرطها فان الدعوى لا تنافي الحد كافي السرقة وبعد ما ثبت بالاقرار لا يعمل فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له في الاقرار مكذبه في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فان هناك ليس له مكذب ظاهر اقيمت فيه شبهة الصدق والحد يبطل بالشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالينة لا يعمل فيه الانكار لان ائنة ترد انكاره وكذلك لا يبطل بالتقادم لانه ليس بمسقط للحد بنفسه فانه لو اقررتا متقادما مقام عاياه الحد ولكن التقادم انما يمنع قبول الشاهد لان الشاهد غير بين السر والاطهار فتي سكت فتم اختار معنى السر فلم يحز الاظهار بعد ذلك فتي اظهر دل ان ضيقته حمله على ذلك وفي حد القذف لما شرطت الدعوى لا يمكن الشاهد من اداء الشهادة حسب قبل طلب المدعي فلا يصبر متها بالضعفة ولا يلزم عليه الشهادة بالسرقة المقادمة فانها لا تقبل مع انها لا تصح بدون الدعوى لان عدم قبولها يطلان الدعوى فان المدعي يخبرين ان يحسب بدعواه اقامة الحد مقام الحد وبين ان يختار السر فيدعي الاحد فان اختار الحسية حرم عليه التأخير فاذا اخر كان بناء على ترك جهة الحسية فاذا عاد يدعي السرقة لم تصح دعواه السرقة بمدالزمت التهمة فبطلت الشهادة على السرقة وبقيت دعوى المال والشهادة به فوجب القضاء بالمال

فاذا ثبت هذا فعندنا لا يجري فيه الارث لانه خلافة وحق الله تعالى لا يجري فيه الخلافة ولا يسقط بالعمولان العبد انما يملك اسقاط ما يتحضر حقا له او ما غلب فيه حقه فاما حق الله تعالى فلا يملك اسقاطه وان كان للعبد فيه حق كالعدة فانها لا تسقط باسقاط الزوج لانها من حق الله عز وجل كذا في الاسرار والميسوط وغيرها ( قوله ) والذي يغلب فيه حق العبد القصاص القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس والله تعالى فيها حق الاستبعاد كان للعبد حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين وان كان حق العبد واجبا لا خلاف والدليل على ان فيه حق الله عز وجل انه يسقط بالشبهات كالحدود الخاصة وانه يجب جزاء القتل في الاول لاضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه كالدية لا يقتلون به واجزئة الاعمال تجب حقا لله عز وجل ولكن لما كان وجوبه بطريق المماناة التي تبي عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه معنى القابلة بالمحل من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح وكذا تفويض استيفائه الى الولي وجريان الارث فيه وصحة الاعتياد عنه بالمال بطريق الصالح دليل على رجحان حقه ايضا ( قوله ) واما حد قطع الطريق فخالص اي خالص حق الله تعالى عندنا قطعاً كان او قتلا كالقطع في السرقة وارجح في الزنا ولهذا لا وجوبه على المستامن اذا ارتكب سبه في دارنا بمنزلة حد الزنا والسرقة وعد الشافعي رحمه الله القتل الواجب فيه مشتمل على الحقين وفيه معنى الحدود لانه لا يسقط بالعمول ويستوفيه الامام دون اولى وفيه معنى القصاص لانه لا يستحق الا بالقتل والقتل المستحق بالقتل يكون قصاصا ومعنى القصاص غالب عنده في اصح القولين لان القتل معصوم بموجب القصاص يقتله في غير حال المحاربة في حال المحاربة اولى ثم القصاص حق العبد فيكون مقدم على حق الله تعالى لما عرف فلي هذا القول او قتل حر عبدا او مسلم ذميا او قتل الابناء في قطع الطريق لا يجب القتل وتجب الدية وقيمة العبد ولو قتل واحد جماعة قتل بالاول وللباقين الدية وان قتله اجنبي غير الامام يجب عليه الدية لورثته وان مات تؤخذ الدية من تركته وان قتل في قطع الطريق يقتل او قطع عضو يقتل بذلك الطريق كذا ذكر في التهذيب ونحن نقول القتل والقطع في قطع الطريق حد واحد ثم القطع حق الله تعالى على الحسوس فكذلك القتل الا ترى ان الله تعالى ساء جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة القتل فاما القصاص فواجب بطريق المساواة وفيه معنى المقابلة بالمحل والدليل عليه ان الله تعالى جعل سبب هذا القتل محاربة الله ورسوله بقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وما يجب بمثل هذا السبب يكون لله تعالى على الحر وساء جزاء في قوله عز اسمه ذلك لهم خزي في الدنيا فمقتل ان الواجب في قطع الطريق خالص حق الله تعالى كما في الميسوط واما قوله انه قتل يستحق بالقتل فغير مسلم عندنا بل السبب هو المحاربة كما اشار اليه النص الا انها متنوعة فاقطع جزاء المحاربة المناكدة ماخذ المال واقتل جزاء المحاربة الكاملة بالقتل لاجزاء القتل ولهذا جزاءا اردا كائنا من حتى اولى واحد منهم القتل قتلا جميعا عندنا لانه اذا دخل قطع الطريق قتل صار كاملا وصار نفسه

والذي يغلب فيه حق العبد  
القصاص فاما حد قطع  
الطريق فخالص لله تعالى عندنا  
وهذا مما يطول به الكتاب



الكلام مضافا الى الجميع فيستوى فيه الرد والمباشر \* ولما قال الشافعي رحمه الله ان اصله قصاص وانما حمله حد لم يصح ان يقتل المباشرو الله اعلم \* وهذا اي بيان ما ذكرنا وتحقيقه بما يطول به الكتاب ( قوله ) وهذه الحقوق اي الحقوق المذكورة كلها تنقسم الى اصل وخالف وذلك اي الانقسام الى الاصل والخالف في الايمان اولا \* اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار بنفسه املا مستبدا في احكام الدنيا \* خالفه من التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار جميعا كما قلنا في المكره على الاسلام انه يحكم باسلامه بمجرد الاقرار حتى لو رجع عن الاقرار عند زوال الاكرام يصير مرتدا \* ثم صار اداء احد الابوين ثابتا في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير بنفسه لم يجزه عن ذلك وقصور عقله \* وكذلك اي وكما ثبت الايمان في حق الصغير باداء احد الابوين ثبت في حق المتوفى والمجنون فيجعل كل واحد منهما تيمنا لاحد ابويه في الاسلام كالصغير \* لا يعتبر ذلك اي اداء احد الابوين في حق الصغير مع اداء الصغير بنفسه يعني اذا كان غافلا \* بخلاف المجنون فان اداءه بنفسه لا يخرج عن تبعية الابوين لصدوره لاعن عقل بخلاف اداء الصغير \* وروايت في بعض الحوائث ان المتوفى والمجنون في عدم صحة اداءه بنفسه وليس بصحيح لانه كالصبي دون المجنون اذ هو ناقص العقل دون عديم العقل كالبائى بيانه \* وقائدة اعتبار اداء الصبي بنفسه تظهر فيما اذا اسلم احدا بويه ثم اسلم الصغير بنفسه ثم ارتد الذي اسلم من ابويه لا يصير الصبي مرتدا بل يبقى مسلما باسلام نفسه \* ولو اسلم بنفسه يصح وان كان ابواه كافرين \* ثم صارت تبعية اهل الدار والغائبين اي اداء الدائمين خلفا عن تبعية الابوين \* وجعل شمس الاثمة رحمه الله تبعية الدار خلفا عن تبعية الابوين وتبعية الدائمين خلفا عن تبعية الدار فقلنا تبعية الدار فيمن سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وجده خالف عن تبعية الابوين في ثبوت حكم الايمان له ثم تبعية السبي اذا قسم اوسع من مسلم في دار الحرب خالف عن تبعية الدار في ثبوت حكم الايمان له حتى اذا مات بصلب عليه ويدفن في مقابر المسلمين \* واعلم ان المراد من خافية هذه الاشياء ليس كون تبعية الغائبين او الدار خلفا عن تبعية الابوين ثم كون تبعية خلفا عن اداء الصغير كما يدل عليه اللفظ لانه يؤدي حينئذ الى ان يكون للخالف خالف وهو قاصد لصبرورة شيء واحد املا وخلفا بل المراد ان كل واحد من هذه الاشياء خالف عن اداء الصغير بنفسه ولكن البعض مقدم على البعض كالميت خالف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لاعن ابنه وكالفدية في باب الصوم خالف عن الصوم عند المعجز عن القضاء لانها خالف عن القضاء هكذا قبل \* واعترض عليه بانه لا ضرورة في المدول عن ظاهر اللفظ وجعل تبعية الدار والغائبين خلفا عن اداء الصغير دون تبعية الابوين اذ لا استحالة في ان يكون للخالف خالف ولا قساد في ان يكون الشيء الواحد خلفا من وجه اصلا من وجه \* والحاصل ان مع حقيقة اداء لا يعتبر تبعية شيء مع تبعية احد الابوين لا يعتبر تبعية دار الاسلام والساني حتى لو سبي الصبي مع احدا بويه لا يصير مسلما بالدخول في دار الاسلام لان تبعية الابوين اقوى من تبعية الدار \* ومع تبعية دار الاسلام لا يعتبر تبعية الساني حتى لو سرق ذمي صيبا

من دار الحرب وادخله دار الاسلام يصير مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر تبعية الاخذ حتى وجب تخليصه من يده ولو مات بجري عليه احكام الاسلام ( قوله ) وكذلك اي وكان في الايمان التصديق والاقرار اصل والاقرار المجرد وتبعية الابوين والدار والساني خلف عنه في شروط الصلوة الطهارة بالماء وهي او الاغتسال اصل والتيمم خلف عنها بخلافه لكن هذا الخلف عند ما يطلق بمعنى به ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت اباحة الصلوة بنا على ارتفاع الحدث وحصول الطهارة كافي الطهارة بالماء \* وعند الشافعي رحمه الله \* وخالف ضرورة اي ثبت خالفه ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة واسقاط الغرض عن الذمة فيكون التيمم خلفا عن الوضوء لا باحة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كالماء المستحاضة \* حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد لانما كان ضروريا بشرط قيام الضرورة لصحته لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وبعد الفراغ من اداء قد انتهت الضرورة فلم يبق الخلف صحيحا فلا يجوز اداء فرض آخر به كقائل في المستحاضة ان الضرورة لما انتهت بالفراغ من اداء لا يجوز اداء فرض آخر بتلك الطهارة لانها باغضاء الضرورة \* ولم يعتبر التيمم لاداء فرض قبل دخول وقت لعدم الضرورة كقائل في المستحاضة \* وقال في اثنين نجس وطاهر في سفر يعني في موضع لا قدرة له على ما اخر سواهما ان التحري فيه اي في مثل هذا الموضع جائز ولم يجعل التراب طهورا ان لم يجعل التيمم طهارة في هذا الموضع لعدم الضرورة لانها لا تتحقق مع وجود الماء الطاهر ومعه ماء طاهر يقيين ويمكنه الوصول اليه بالتحري لانه دليل معتبر في الشرع حالة المعجز كافي امر القبله فلا يجوز له المصير الى التيمم مع القدرة على الماء الطاهر \* ولهذا شرط الطالب لصحة التيمم لان الضرورة لا تتحقق قبل الطالب \* واحتج لاثبات هذا الاصل بان المسح بالتراب ثابت وليس بظاهر الا ترى ان التيمم اذا رأى الماء يعود الحدث السابق من جنبه او غيرها ثبت انه لم يرتفع اذ لو ارتفع لم يعد الحدث جديد كطهارة المستحاضة تنقضي بالفراغ من الصلوة وبذهاب الريق عندكم وهو ليس بحدث فلم ان الحدث الاول باق ولكن ابيحت لها الصلوة مع الحدث للضرورة كما في الاكرام على الردة او الجباية على الصوم بالاقتدار بباح الاقدام على اجراء كلمة الكفر والاقتدار لدفع الضرورة مع قيام حرمة الكفر والفطر \* وقلنا نحن هذا اي هذا الخلف مطلق في حال المعجز عن الاصل باتفاق بين اصحابنا فيثبت به الحكم على الوجه الذي ثبت بالاصل ما بقي المعجز \* فيجوز جمع الصلوات به \* ويجوز الايمان به قبل دخول الوقت كالطهارة بالماء ولا يجوز التحري في الايمان لان التراب طهور مطلق عند المعجز عن استعمال الماء وقد تحقق المعجز بالعارض لان حكم المعارض التساقط فصار كائن الا ان حكم الدم \* والدليل على ان هذا الخلف مطلق رافع للحدث سواء جمعت الخلفية بين الماء والتراب او بين التوضؤ والتيمم ان حكم الاصل اقل اعادة الطهارة وازالة الحدث فكذا ما شرع خلفا عنه ثبت حكم الاصل كالصوم في الكفارات له حكم الاعتاق وكلاهما في ادمه لها حكم التوضؤ والصوم في باب التيمم له حكم التوضؤ \* وهذا ظاهر اذا جمعت الخلفية بين الماء والتراب \* وان جمعت بين التوضؤ والتيمم فكذلك لان من حكم الوضوء اباحة الدخول في الصلوة

وكذلك في حق المتوفى والمجنون لا يعتبر ذلك مع اداء الصغير بنفسه ثم صار تبعية اهل الاسلام والغائبين خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في صغير ادخل دارنا او وقع في سهم المسلم اذا لم يكن معه احد ابويه وكذلك في شروط الصلوة الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه لكن هذا الخلف عند ما يطلق وعند الشافعي خلف ضرورة حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال في ان اثنين نجس وطاهر في السفر ان التحري فيه جائز ولم يجعل التراب طهورا لعدم الضرورة وقلنا نحن هو خالف مطلق حتى يجوزنا جميع الصلوات به وقلنا في الاثنتين لا تحري لان التراب طهور مطلق عند المعجز وقد ثبت المعجز بالعارض



بواسطة رفع الحدث بظاهرة حصلت به لامع الحدث فهذا الذي جعل خلفا مطلقا لا يبيح بدون تلك الوسطة لانه حينئذ يكون حكما آخر ولا يخلف حكم الاصل لاحكام آخر فن قال هو خلف في حق الاباحه مع الحدث جملة غير خلف عن التوضوء اذا توضوء لا يبيح الاداء مع قيام الحدث الموجود قبل التوضوء بحال وانما يبيح بواسطة رفعه فيكون الاباحه من غير رفع حكما آخر غير حكم الاصل فحينئذ لا يكون خلفا عنه كذا في الاسرار (قوله) لكن الخلاف استدراك من قوله وقتنا نحن هو خالف مطلق اي هو خالف مطلق عند اصحابنا جميعا لكن الخلاف بين الاثنين وهما الماء والتراب عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر رحمهم الله بين الفاعلين وهما الوضوء او الاغتسال والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء اولا بقوله فاغسلوا وجوهكم الآية وبالاغتسال بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتييمموا فكانت الخلافه بين الوضوء او الاغتسال والتيمم لا بين التراب والماء لانهم يقولون ان الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل الى التيمم بقوله عز ذكره فلم يجزوا ماء فتييمموا صريحا طيافدا ان الخفية بين الماء والصعيد لا بين التوضوء والتيمم كانه تعالى لما نص على الخوض في قوله عز اسمه واللائي يشن من الخيض من نساكنكم الآية علم ان الاشهر خلف عن الخيض لانه التريض واذا كان كذلك لا يترك ظاهر النص الا بدليل يمنعنا عن العمل به ولم يوجد ولا يقال قد وجد الدليل لان الصعيد ليس بملهور بل هو ملوث فلا يصلح خلفا عن الماء في كونه ظهورا فتجعل الخلافه بين الرمل والفصل لا ما نقول هو ليس بملهور حقيقة ولكن النجاسة في المحل حكمية وهذه طهارة حكمية فجزاها بالصعيد فكان الصعيد طهيرا حكما فيصلح خلفا عن الماء في اثبات الطهارة الحكمية يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام التراب طهور للمسلم ولو الى غير صحيح ما لم يجد الماء وقوله صلى الله عليه وسلم جئت الى الارض مسجدا وطهورا نص على طهورة التراب والارض فدل على ان التراب خلف عن الماء في الطهورة قال القاضي الامام رحمه الله فبين ان الثاني رحمه الله جعل التيمم بدلا عن الوضوء لابيحة الصلوة مع الحدث لارتفاع الحدث وعند محمد ربح هو يدل عنه في حق رفع الحدث مطلقا في حق الصلوة وانقطاع الرحمة وقربان الزوج وابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله جعلوا الصعيد بدلا عن الماء عند عدم الماء في افادة الطهارة الحكمية لصلوة لا غير وهو الاصح (قوله) ويبنى عليه اي على الاختلاف الذي ذكرنا مسألة امامة التيمم للتوضئين فتدبر حنيفة وابي يوسف ورحمهما الله يؤم التيمم المتوضئين ما لم يجد التوضوء الماء وهو مذهب ابن عباس رضي الله عنهما لان التراب لما كان خلفا عن الماء في حصول الطهارة كان شرط الصلوة بعد حصول الطهارة موجودا في حق كل واحد منهما بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر بمنزلة الماسح يؤم الناس ابن وهذا لان الخلف يدل عن الرجل في قبول الحدث لان الماسح خلف عن الفسل بل الماسح اصل كالمسح بالرأس فكانت طهارة الماسح طهارة اصلية غير منقولة الى بدل فكذا ههنا وعند محمد رحمه الله لا يؤم التيمم المتوضئ محال وهو قول على رضي الله عنه لان عنده لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان التيمم صاحب الخلف والتوضئ صاحب الاصل وليس لصاحب الاصل القوي ان يبنى صلوة على صلوة صاحب الخلف كما لا يبنى الصلوة على ركوع وسجود على صلوة الوضوء الا ترى انه لو كان مع التوضئ ماء لا يجوز اقتداؤه بالتيمم لقدرته على الاصل فكذا اذا لم يكن

لكن الخلاف بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله وعند

معهم لانه واجد للطهارة الاصلية وعند زفر رحمه الله يجوز اقتداء المتوضئ بالتيمم وان كان المتوضئ قادرا على الماء وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله لان قدرته على الماء لا تغير حاله ولا حال الامام لان عدم الماء شرط في حق الامام وهو باق في حقه ولهذا جازت صلوة وليس بشرط في حق المقتدى ولهذا المقتضى طهارته بالقدره عليه فلا يمنع صحة البناء كما لا يقدر على الماء الا ان نقول لما قدر المقتدى على الماء كان في زعمه ان الشرط لم يثبت في حق الامام ففسدت صلوة الامام في زعمه فلم يصلح اقتداؤه به كما لو كان في زعمه ان امامه مخطئ في تحريمه للقبلة لم يصح الاقتداء به وان كانت صلوة الامام صحيحة في نفسه وكالصحيح يقتدى بصاحب الجرح لا يصح لان طهارته ليست بطهارة في حق المقتدى وان كانت صحيحة في حق الامام بخلاف ما اذا لم يكن المقتدى المتوضئ قادرا على الماء لان عدمه ثابت في حق الامام والمقتدى جميعا فكان الصعيد طهورا في حق الكل الا ان المقتدى استغنى عنه لكونه على طهر في حق نفسه ولهذا الواحد المقتدى جازله التيمم فكانت طهارة الامام طهارة في حقه فصالح اماما له ومثاله قوم بهم جروح سائلة امهم واحد منهم سال منه الدم بعد الطهارة ولم يسل من الباقي ثم سال الدم في الوقت منهم بعد الصلوة جازت صلوتهم لان المذلل الذي منع الدم ان يكون حدثا ثابت في حقهم جميعا فصالح الاقتداء وان كان القوم صلوا واصلوا صلوتهم بطهارة صحيحة لادم بعد ما هكذا ذكر قول زفر في الاسرار والمبسوط وعامة الكتب وسياق كلام الشيخ ههنا حيث ضم زفر الى محمد يدل على ان عنده لا يجوز اقتداء المتوضئ بالتيمم كما هو قول محمد على خلاف ما ذكر في عامة الكتب فامه نظير رواية اخرى عنه ان قوله مثل قول محمد في هذه المسئلة فاورد قوله موافقا لقول محمد بناء على تلك الرواية كما ذكر الامام الاسيبجاني في شرح المبسوط فقال ويؤم التيمم المتوضئين في قول ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر رحمهم الله لا يؤم فان كان مع المتوضئين ماء لم يصح الاقتداء بخلاف ما على الروايات المشهورة عنه فلا يصح ذكره مع محمد لان قوليهما متافضان في هذه المسئلة ولهذا لم يذكره شمس الائمة وان لم يثبت عنه رواية اخرى كان ذكر زفر هنا سهوا من الكتاب (قوله) وقد يكون الخلف اي هذا الخلف الذي هو مطلق وهو التراب او التيمم ضروريا عند اقدرة على الماء يعني شرط ثبوته عدم الاصل ثم انه قد ثبت مع وجود الاصل ضرورة الاحتراز عن فوت الصلوة بان قامت اصلا لا الى بدل فيجوز التيمم لصلوة الجنازة في المصر اذا خيف فوتها لو اشتغل بالوضوء وكذلك لصلوة العيد عندنا وعند الثاني رحمه الله لا يجوز التيمم له ما قيا على الجملة وسائر الصلوات وهذا لان التيمم طهارة شرعا عند عدم الماء وقع وجوده لا يكون طهارة ولا صلوة الا بطهارة الا ان نقول ان صلوة الجنازة لا تقضى وكذلك صلوة العيد والطهارة بالماء شرعت لاجل الصلوة فاذا خاف الفوت اصلا لو اشتغل بالوضوء صار عادما للماء في حق هذه الصلوة لانه لا يمكنه الصلوة بطهارة الماء قط على هذه الحالة قايل به التيمم كالمسح عطا بخلاف سائر الصلوات فانها تقوت الى خاف وبخلاف الاولى حيث لا يجوز التيمم لانه لا يخاف الفوت فان الناس وان صلوا عليه كان له حق الاعادة وقد نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما اذا جئتك جنازة فخشيت فوتها فصل عليها بالتيمم ونقل عن ابن عمر رضي الله عنهما في صلوة العيد مثله حتى ان

زفر ومحمد رحمهما الله بين التيمم والوضوء ويتقضى عليه مسألة امامة التيمم للمتوضئ وقد يكون الخلف ضروريا وهو التراب عند القدرة على الماء اذا خيف فوت الصلوة حتى ان من تيمم للجنازة فصلى ثم جئ باخرى لم يمد عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله واعاد عند محمد بناء على ما قلنا



من تيمم لجنازة فجئى بأخرى يعنى من غير ان يدرك وقتاين الجنازتين يمكن فيه من الوضوء لم يد  
التيمم عند ابي حنيفة و ابي يوسف و رحمه الله لبقاء الضرورة و اعاد عند محمد رحمه الله بناء على ما قلنا من  
الاختلاف في الخلافة وذلك ان الخلافة ههنا وان كانت ضرورية لكنها بين التيمم والوضوء  
عند محمد رحمه الله فتيمة الاول كان لحاجته الى احراز الصلوة على الجنازة الاولى وقد حصل  
مقصوده بالفراغ منها فاستهى حكم ذلك التيمم ثم حدثت به حاجة جديدة الى احراز الصلوة على  
الجنازة الثانية فليزى ان يتيمم لها وان لم يجد بين الجنازتين من الوقت ما يمكنه ان يتوضأ فيه لان الثابت  
بالضرورة بتقدير بقدرها وتجدد بتجددها وقاس بالوتمكن من الوضوء بين الجنازتين وعندنا  
هذه الخلافة وان ثبتت ضرورة الاتيان بين التراب والماء كما اذا كانت مطلقة فيجوز له ان يصلى على  
الجنازة ما لم يدرك من الوقت مقدار ما يمكنه ان يتوضأ فيه على وجه لا يفسد الصلوة على جنازة لان  
المعنى الذى صار التراب طهورا لاجله وهو ضرورة خوف القوت قائم بمد فيبقى تيممه ببقاء المعنى  
بخلاف ما اذا تمكن من الطهارة بين الصلوات لان الضرورة قد انتهت بالقدره على الماء من غير  
خوف قوت يوضحه ان التيمم بمد ماصح لا ينقض الا بالقدره على استعمال الماء وان لم يقدر عليه  
بالفراغ من الصلوة على الجنازة الاولى اذا كان يخاف قوت الثانية بخلاف ما اذا كان يتمكن من الطهارة  
بينهما واذا لم يكن متمكنا من استعماله كان فرض استعماله ساقط عنه فيكون وجود الماء وعدمه في  
حقه سواء كذا في تواتر الميوط (قوله) وهذا اى بيان هذه المسائل وتحقيق هذه الفروع انما  
يستقصى اى يبلغ اقضاء في مبسوط اصحابنا اوبان الاصل والخلف في كل واحد من الحقوق  
المذكورة فان لكل منها خلفا انما يعرف على وجه المباعدة والتحقيق في مبسوط اصحابنا فان الغدبة  
خلف عن الصوم عند العجز وكذا عن الصلوة والقضاء خلف عن الاداء في جميع الحقوق التى شرع  
فيها القضاء واحجاج الغير خلف عن الحج بنفسه عند العجز والكفارة في اليمين خلف عن البر  
وكذا في اداء القيم في الزكوة وصدقة الفطر والعشر وسائر الصدقات الواجبة معنى الخلفية  
وكذا قيم المتلفات في حقوق العباد وهذا مما يكثر تمداده ويطول به الكتاب وانما غرضنا الاشارة  
الى الاصل وذلك الاصل ان الخلافة لا تثبت الا بالنص اودلالة النص ليرد الشيخ الاقتصار عليهما  
بل ثبت باشارة النص وباتضاء ايضا وانما اراد به انتفاء ثبوت الخلافة بالرأى يعنى ان الخلف انما  
يثبت بما ثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالرأى فكذلك خلفه وشرطه اى شرط ثبوت الخلف  
عدم الاصل للحال لان مع وجود الاصل لا يجوز المصير الى الخلف لكن بشرط ان يكون عدما  
متملا للوجود في ليصير السبب المثلث للاصل ثم بالمعجز عنه يتحول الحكم الى الخلف كما بينا  
في التيمم ان السبب الموجب للوضوء وهو ارادة الصلوة قد انقصد موجبا لاحتمال حدوث  
الماء بطريق الكرامة ثم بالمعجز انتقل الحكم الى التيمم فاذا لم يحتمل الاصل للوجود فلا  
اى فلا يثبت الخلف كالحارج من البئر اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لا يكون  
موجبا للخلف وهو التيمم وكالطلاق قبل الدخول لما لم يكن موجبا للاصل وهو الاعتداد  
بالاقراء لا يكون موجبا لما هو خلف عنه وهو الاعتداد بالاشهر ومثل البر في القموس

لما لم يحتمل الوجود لانها اضيفت الى ما لا يتصور فيه البر لا ينقصد موجبه لما هو خلف عن البر  
وهو الكفارة بخلاف مثله مس السماء اى اليمين على مس السماء فانها لما انقصدت موجبة  
للبر لصادقها محل البر كانت موجبة للخلف وهو الكفارة وسائر الابدال كسج الخلف  
والتيمم والغدية في الصوم والصوم في كفارة اليمين وغيرها على هذا الاصل وهو اشتراط  
احتمال وجود الاصل لثبوت الخلف وقد سبق بمضها اى بيان بمضها فيمن اتم في آخر  
الوقت ولم يبق من الوقت مقدار ما يمكنه ان يصلى فيه فانما اوجبت عليه القضاء لاحتمال الاداء لان  
ذلك الجزء لما صلح موجبا للاداء صلح موجبا لما هو خلف عنه وهو القضاء (قوله) ولهذا اى  
ولان الخلف يثبت عند احتمال وجود الاصل وان يد قال ابو يوسف ومحمد الى آخره اذا  
شهدت الشهود على رجل يقتل عمدا وقوله الولي بشهادتهم ثم رجع الشهود والولي جميعا  
اوجاه الشهود يقتله حيا فلولي المقتول الجنازة ان يضمن الشهود الدية وبين ان يضمنها  
القاتل لان القاتل متلف للمقتول حقيقة والشهود متلفون له حكما والاتالى الحكمى في حكم الضمان  
مثل الاتلاف الحقيقي فكان له ان يضمن ايها شاء فان اختار ولى المقتول تضمن القاتل  
لم يرجع على الشهود بشئ باتفاق اصحابنا لانه ضمن بفعل باشره لنفسه باختياره وان اختار تضمن  
الشهود لم يرجعوا على القاتل في قول ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمه الله  
انهم يرجعون على الولي اى لهم ولاية الرجوع على القاتل ان شاؤا لانهم ضمنوا بشهادتهم وقد كانوا  
عاملين فيها للولي فيرجعون عليه بما يحق لهم من الضمان كالشهود بالقتل خطأ او بالمال فقتضى  
القاضي به واستوفاه الشهود له ثم رجعوا جميعا وضمن الشهود عليه الشهود كان لهم ان  
يرجعوا على الشهود له وتميل الشيخ بقوله لان سبب الملك الى آخره اشارة الى الجواب  
عما يقال ان الشهود انما يرجعون اذا كان الشهود به قابلا للملك فيما يكونه بالضمان فيرجعون  
بعد ما صار ملكا لهم الى الشهود له وههنا الشهود به القصاص وهو لا يملك بالضمان فلا يكون لهم  
ولاية الرجوع فقال لان سبب الملك اى ملك الشهود به للشهود قد وجد وهو التمدى  
بالشهادة كذا به والضمان اى وجوب الضمان اداء الضمان على ما عرف من اصلا وهو المضمن وهو الدم  
محتمل للملك اى للمملوك في الشرع غير مستحيل اى غير مستحيل تملكه فان الشرع لو ورد بملك  
الدم لا يستحيله العقل الا ترى ان نفس من عليه القصاص في حكم القصاص كالمملوك لمن له القصاص  
حتى كان له ولاية اهلاكه باستيفاء القصاص منه وولاية ابقاءه بالعمو كالمعد كان للمولى ولاية ابقائه  
في ملكه وولاية اخراجه عن ملكه بالبيع والاعتاق واذا كان كذلك كان السبب وهو الضمان  
الذى لزمهم بتعديهم متعدي الملك المضمن بناء على هذا الاحتمال ولكن تمدد العمل به لعدم  
ورود الشرع به حقيقة فعمل اى السبب في بدل المضمن وهو الدية عند تمدد العمل بالاصل  
كقيل في غاصب المدبر من الغاصب الاول اذا ضمن رجوع به اى بما ضمن على  
الغاصب الثانى وان لم يملك الغاصب الاول المدبر اداء الضمان لان سبب الملك وهو التمدى والضمان  
قد وجد والمدبر محتمل للملك في الشرع فان الشرع لو ورد به لا يكون مستحجلا فينقصد السبب

بخلاف مس السماء  
وسائر الابدال فانها لم تشرع  
الا عند احتمال وجود  
الاصل والمسائل على هذا  
الاصل اكثر من ان تحصى  
وقد سبق بمضها فيمن اتم  
في آخر وقت الصلوة ولهذا  
قال ابو يوسف ومحمد  
رحمهما الله في المشهود  
يقتله اذا جاء حيا وقد قتل  
الشهود عليه فاختر الولي  
تضمن الشهود دياتهم يرجعون  
على الولي لان سبب الملك  
قد وجد وهو التمدى  
والضمان والمضمن وهو  
الدم محتمل للملك في الشرع  
غير مستحيل مثل مس  
السماء فعمل في بدله وهو  
الدية عند تمدد العمل  
بالاصل كقيل في غاصب  
المدبر من الغاصب اذا  
مات المدبر عند التماسى  
اوابق ان الاول اذا ضمن  
رجوع على الثانى وان لم يملك  
المدبر

وهذا انما يستقصى في مبسوط  
اصحابنا وانما غرضنا  
الاشارة الى الاصل وذلك  
ان الخلافة لا تثبت الا بالنص  
اودلالة النص وشرطه  
عدم الاصل للحال على  
احتمال الوجود ليصير  
السبب منعقدا للاصل  
فيصح الخلف فاذا لم يحتمل  
اصل الوجود فلا مثل البر  
في القموس لما لم يحتمل  
الوجود لم يثبت الكفارة  
خلفا عنه



موجب الملك الاصل وهو المدير على ان يعمل في بدله وهو القيمة فيملك مثل ما ضمنه على الغائب  
 الثاني فيرجع به عليه \* وكذلك اي وكناصب المدير من الغائب شهود الكتابة قاتم اذا شهدوا  
 ان مكاتب عبده هذا بالغ الى سنة فقتل بذلك ثم رجعوا والعبد ساوي الفين والفا يضمنون قيمته  
 لانهم حالوا بين المولى وبين ماله العبد بنهادتهم عليه بالكتابة فكانوا بمنزلة الغاصبين ضامين للقيمة  
 ثم يرجعون على المكاتب ببدل الكتابة على نجومها وان لم يملكوا رقبته لان المكاتب لا يقبل النقل  
 من ملك الى ملك كالمدير ولهذا لو عجز ورد في الرق كان مولاه دون اليهود \* وقوله لما قلنا  
 دليل المستثنين اي لما قلنا ان سبب الملك وهو التعدي والضمان قد وجد في المستثنين \* والاصل  
 وهو المدير في تلك المسئلة والمكاتب في هذه المسئلة يحتمل الملك لعدم استحالة ورود الشرع به  
 كالمدير في المسئلة الاولى فاذا لم يثبت الملك للشهود في الرقبة لقيام المانع وهو التدبير والكتابة قام البدل  
 وهو القيمة في المدير وبدل الكتابة في المكاتب مقام الاصل \* وانما يرجعون ببدل الكتابة دون  
 القيمة لان البعد قد استحق التقى على المولى بازا البدل وانهم قاموا مقام المولى في قبض بدل الكتابة  
 حين ضمنوا قيمته فلا يكون لهم ولاية الرجوع عليه بما زاد على البدل كما يمكن للمولى ذلك \* واما  
 ابو حنيفة رحمه الله فقد قال يعني في المسئلة الاولى ان الشهود متفقون حكما بطريق التسيب اذ لو لم  
 يكونوا متفقين لما كانوا ضامين مع مباشر الاتلاف لان مجرد التسيب ساقط الاعتبار في مقابلة  
 المباشرة الا ترى انه لو دفع انسانا بشرفا غيره من الطريق كان الضمان على الدافع دون الحافر  
 ولما ضمن الشهود ههنا عرفنا انهم جاء متفقون للنفس حكما وان كان تمام ذلك الاتلاف عند  
 استيفاء المولى فان استيفاءه بمنزلة الشرط لتعام حياتهم فلم انهم يضمنون بالاتلاف باشر وحكما  
 والى ضامن بالاتلاف باشر حقيقة \* وهما في المكاتب حكما والمتلف حقيقة او المتلف بالتسيب  
 والمتلف بالمباشرة سواء في ضمان الدية وان لم يتساوا في ضمان الفعل لان الدية بدل الحول وبدل الحول  
 يعتمد قوت الحول فبأي طريق حصل الفوات تجب الدية سواء كان مباشرة او تسيبا \*  
 ولهذا كان ولي القاتل مخيرا بين تضمين المولى وبين تضمين الشهود ثم ولي القاتل اذا اختار  
 تضمين المباشر المتلف حقيقة وهو المولى لا يكره ان يرجع على الشهود بئس لانه ضمن بجانيته  
 وهي الاتلاف حقيقة فكذلك اذا اختار تضمين الشهود لا يكون لهم ولاية الرجوع على الذي  
 باشر القتل لانهم ضمنوا بجانيته ومن ضمن بجناية نفسه لا يكون له ان يرجع على غيره \* وهو  
 معنى قوله في المكاتب واذا كان المولى الذي باشر القتل لا يرجع يعني على الشهود عند  
 التضمن ليرجع الشهود ايضا عليه عند التضمن \* بخلاف شهود الخطا يعني اذا شهدوا بالقتل خطا  
 واخذ المشهود له الدية من المشهود عليه ثم جاء المشهود بقتله حيا فان للمشهود عليه ان يضمن  
 الشهود فاذا ضمنهم كان لهم ولاية الرجوع على الاخذ وهو المشهود له لانهم لا يضمنون بالاتلاف  
 اذ لم حصل بشهادتهم تلف نفس \* لكنهم انما يضمنون بما اوجبوا للمولى اي لولي المشهود بقتله خطا  
 من المال على المشهود عليه فاذا ضمنوا ذلك المال ملكوه باذنه الضمان لان المال قابل للملك بآثار  
 الاسباب فيملك بهذا السبب ايضا \* ثم انه ان كان قائما في يد المولى يأخذونه منه لانهم احق بملكهم

( وان )

وكذلك شهود الكتابة اذا رجعوا بعد الحكم وضمنوا قيمته رجعوا ببدل الكتابة على المكاتب ولم يملكوا رقبته لما قلنا ان سبب الملك وجدوا الاصل يحتمل الملك فاذا لم يثبت الملك قام البدل مقامه واما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال ان الشهود متفقون حكما بطريق التسيب والمولى متلف حقيقة بالمباشرة وهما سواء في ضمان الدم واذا كان المولى لا يرجع لم يرجع الشهود ايضا بخلاف شهود الخطا فانهم اذا ضمنوا وقد جاء المشهود بقتله جوارجهوا لانهم لا يضمنون بالاتلاف لكن بما اوجبوا للمولى فاذا ضمنوا صار المولى متلفا عليهم لان المضمون ذمة المال وهو محتمل للمالك والجواب عن قولهما ان ملك الاصل المتلف وهو الدم غير مشروع اصلا ولا يحتمل فلا يمتد السبب له فيبطل الحلف ولان الخائف يحكي الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم هو ملك القصاص والاصل بنفسه غير مضمون لو صار ملكا فكذلك خلفه وفي المدير الاصل مضمون متى كان ملكا لا محالة فكذلك

بدله

وان تلف في يده يرجعون عليه بملكه كما هو الحكم في الاتلافات \* والجواب عن قولهما اي عما قالنا ان الاصل محتمل للمالك فانه قد سبب موجب له الى آخره ان ملك الاصل المتلف غير مشروع اصلا في الحال لان الامة قد اجتمعت عليه \* ولم يكن مشروع في وقت من الاوقات ايضا ولا يحتمل ان يصير مشروعاً لان احتمال الشرعية انما يثبت باحتمال الوحي وقد انقطع احتمال الوحي وفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا يمتد السبب موجب الاصل بوجهه كما في اليمين الغموس فيبطل الحلف \* بخلاف اليمين الممثلة على مس السهام لان الاحتمال قائم في الحال بطريق الكرامة فيتمتع السبب موجب الاصل فيعمل في الحلف \* وبخلاف المدير والمكاتب لان احتمال الملك فيهما قائم في الحال لا اختلاف في المعاني في جوارج المدير ولهذا لو قضى القاضي بجوارجهم ينفذ ويجوز بيع المكاتب ايضا برضاه وان ملك في رقبته ثابت للمولى ويجوز رده الى الرق بالجزء ويصير ملكا للمولى بدا ورقة كان وان كان احتمال الملك ثابتا في الحال جاز ان يمتد السبب موجب الاصل ليعمل في الحلف \* ولان الخائف يحكي الاصل يمين ولئن سلمنا ان الدم الذي هو الاصل قابل للملك ويحتمل له لم يكن للشهود ولاية ايجاب الضمان على المولى ايضا \* لان الخائف يحكي الاصل اي يشابهه ويثبت على الوجه الذي يثبت به الاصل والاصل هو الدم المتلف وملك الدم عبارة عن ملك القصاص ثم لو كان القصاص ملكا لم يضمنه المتلف اياهم سواء كان الاتلاف حقيقة او حكما كاذن قتل من عليه القصاص اسان آخر ائمة الشهود عليه بالمقنن ثم رجعوا لم يجب لمن له القصاص ضمان على القاتل والشهود وانما قد السبب لا يكون اقوى من ثبوت الملك حقيقة واذا امتنع ضمان الاصل لم يتصور ضمان خلفه وهو الدية \* وفي المدير والمكاتب الاصل وهو الرقبة مضمون متى كان مملوكا لا محالة يعني ما هو الاصل وهو ملك الرقبة في الموضع الذي يكون ثابتا يكون موجبا ضمان خلفه عند الاتلاف فكذلك اذا امتد السبب موجب للاصل ثم لم يعمل بمعارض التدبير والكتابة يكون موجبا لخلفه وهو القيمة في المدير وبدل الكتابة في المكاتب فيكون لهم ولاية الرجوع بهما كذا قال شمس الائمة رحمه الله ( قوله ) واما القسم الثاني يعني من التقسيم المذكور في اول الباب وهو القسم الذي يتناق به الاحكام المشروعة فاربعة انواع كاذرت \* والدليل على الحصر الاستقراء لا غير \* قال الله تعالى وآتيناك من كل شيء سبيبا اي آتيناك ذا القرنين من اسباب كل شيء ارادة من اغراضه ومقاصده في ملكه \* سبيبا اي طريقا موصلا اليه \* والسبب ما يتوصل به الى المقصود من علم او قدرة او آلة \* قال الله تعالى وقال فرعون يا هامان ابن لي صرحا على ابان الاسباب اسباب السموات اي ابوابها في قول السدي \* وطرقها في قول ابي صالح \* واهم الاسباب ثم اخرجها باسباب السموات لانه فحم ما مل بلوغه من اسبابها وهو فائدة الايضاح بعد الايام \* ولانه لما كان بلوغها اسرا عجيبا زاد في تعجيبه الى هامان ومن يجري مجراه بالايضاح بعد الايام ليعطيه حقه من التعجب \* ومه اي وما يريد بالسبب الباب قول زهير بن ابي سلمى \* شعر \* ومن هاب اسباب المنايا يئس ولولا اسباب السماء يئس \* يعني ومن خاف الموت واحتز عن الاسباب الموصلة اليه لا يفتنه الاحتراز والحيلة ونسيه لاحالة او نال اسباب السماء اي ابوابها يئس اي صعد عليها فزارها \* ومعنى

واما القسم الثاني فاربعة السبب والعللة والشرط والعلامة اما السبب فانه يذكر ويراد به الطريق قال الله تعالى وآتيناك من كل شيء سبيبا فاتبع سبيبا اي طريقا ويذكر ويراد به الباب قال الله تعالى لعل ابان الاسباب اسباب السموات يريد به ابوابها ومنه قول زهير \* ولولا اسباب السماء يئس ويذكر ويراد به الجبل قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ثم يطلع اي يجبل الى السقف ومعنى ذلك واحد



ذلك اى الجرح يرجع الى معنى واحد وهو ان السبب ما يكون موصل الى الشيء فان الباب موصل الى البيت والحبل موصل الى الماء وهو في التسمية عبارة عما هو طريق الى الشيء اى الى الحكم يعنى هو في عرف الفقهاء مستعمل فيما هو موضوعه امة ايضا وهو ان يكون طريقا للوصول الى الحكم المطلوب من غير ان يكون الوصول به كالطريق يتوصل به الى المقصود وان كان الوصول بالشيء والحبل يتوصل به الى الماء وان كان يحصل الوصول بالاستقاء وهذا قال به منهم السبب في اللغة عبارة عما يتوصل الى مقصود ما في اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل وصف ظاهر منضبط دلالة ليل السمي على كونه معرفا للحكم شرعي وقاعدة نصبه سببا معرفا للحكم بسهولة وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية في هذا التفسير يكون السبب اسما عاما متوالا لكل ما يدل على الحكم ويوصل اليه من المال وغيرها فيكون تسمية الوقت والشهر والبيت والوصاب وسائر ما مر ذكرها في باب بيان اسباب الشرايع اسبابا بطريق الحقيقة وعلى التفسير المذكور لا يتناول المال بل يكون اسما لتويع من المعاني المنضبة الى الحكم فيكون تسمية تلك الاشياء اسبابا بطريق المجاز ( قوله ) واما العلة في اللغة عبارة عن كذا ذكر في الميزان ان العلة في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير وصف المحل بمحاولة فيه من وصف الصحة والثبوت الى الضعف والمرض وقال به منهم ان العلة مأخوذة من الملل وهو التسمية بعد التسمية وسمى المعنى الموجب للحكم في الشرع علة لان الحكم يتكرر بتكرره وقال بعضهم انها في اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من الامور واما كان المؤثر صفة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في الترك يقال مجيء زيد علة لخروج جمره ويجوز ان يكون مجيء زيد علة لامتناع خروج جمره وقال ابو الطيب شعر والظلم في خاق النفوس وان تجدد ذاعقة فاعله لا يظلم سعى المعنى المانع من الظلم علة وسعى المرض علة لانه يؤثر في ضعف المريض ويؤثر في منعه عن كثير من التصرفات فيقول الاول سعى الوصف المؤثر في الحكم علة لانه يتغير به حال المتصور عليه من الخصوص الى العموم فان الحكم كان مختصا بالخصوص عليه وبعد معرفة الوصف بالمؤثر تغير حكم ظاهر النص من الخصوص الى العموم فيثبت الحكم في اى موضع وجدت العلة فيه وعلى القول الثاني سعى علة لثبوت الحكم به على الدوام والتكرار عند تكرره وعلى القول الثالث سعى به لانه مؤثر في ثبوت الحكم اما في الاصل او في الفرع قال وهذا الاخير هو الصحيح بخلاف الاول فان الشخص اذا ولد مريضا سعى علة بالمرض فيه علة وليس بتغير لوصف الصحة وبخلاف الثاني لان الوصف يسمى علة في اول ما ثبت به الحكم من غير تكرار فكيف يصح اشتقاقه من الملل وانه يقتضى التكرار ويمكن ان يجاب عن الاول بانه انما سعى علة بالنظر الى الاصل فان الاصل في المواو هو الصحة والسلامة وعن الثاني بان الوصف انما يسمى علة باعتبار انه لو تكرر تكرر الحكم به وهذا به المتأني وقوله وتغير به اى بذلك الوصف حال المحل معاملا لاشارة الى ان العلة وان كانت مقدمة على المفعول رتبة فهي مقارنة له في الوجود

فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم مقارنة لحركة الخاتم اذا لم تكن كذلك لزم تداخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحركة علة لصيرورة الشخص متحركا والسواد علة لصيرورة الشيء اسود وهما يوجدان معا ولهذا جعلا الاستطاعة التي هي علة الفعل مقارنة له وما شبه ذلك اى الجرح كالسكر والهدم والقلع على الانكسار والانهدام والاقطاع مقارنة في الوجود اياها وهو اى المذكور وهو العلة اولفظ العلة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اى ثبوته ابتداء احتراز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه وقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت بالواسطة وبهذه الاشياء لا يثبت الحكم بالواسطة ويدخل في هذا الحد الملل الاله ضمية التي جعلها للشرع عللا كالباع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاقوات للعبادات والعلل المستبعدة بالاجتهاد كالمال المؤثرة في الاقضية فان الحكم في المتصور عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه ويقرب من هذا التعريف ما ذكر السيد الامام الشهيد ابو القاسم السمرقندي رحمه الله في اصول الفقه ان العلة في اصطلاح الفقهاء عبارة عما يثبت الحكم به في الحال من غير احتمال تخلف قال وبهذين الحرفين يفارق السبب لان العلة والسبب يتاويان في الابداء والملازمة والمناسبة بينهما وبين الحكم غير ان السبب قد يتأخر عنه حكمه وقد يتخلف ولا يتصور التأخر والتخلف في العلة وعن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان العلة هي امي الذي اذا وجد يجب الحكم به معه واحتراز بقوله مع عن قول بعض القدرية ان العلة هي الامر الذي اذا وجد وجد الحكم علية بلا فصل وقد بينا ان ثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التأخر ولهذا جعلنا الاستطاعة مقارنة للفعل لاسافة عليه قال صاحب الميزان هذا التعريف هو الصحيح فان العلة ما يجب به الحكم فان وجوب الحكم وثبوته بايجاب الله تعالى لكنه اوجب الحكم لاجل هذا المعنى وبسبب هذا المعنى ويجوز ان يقال يجب به لان الله تعالى قد فعل فعلا بسبب ويفعل فعلا ابتداء وثبت حكما بسبب وحكما ابتداء بلا سبب وحكمة وفعله قط لا يخلو عن الحكمة عرفنا وجه الحكمة اولى من عرف ( قوله ) لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها استدراك من قوله عما يضاف اليه وجوب الحكم يعنى الاحكام وان اضيف الى الملل في الشرع لكن الملل الشرعية غير موجبة باغتها فان هذه الملل كانت موجودة قبل ورود الشرع ولم يكن موجبة لهذه الاحكام بخلاف الملل العقابية فانها موجبة بانفسها فان المراد من كون العلة موجبة بنفسها عدم تصور انكسار الحكم عنها لانها موجبة له حقيقة اذ المتواليات بخلق الله تعالى والعلل العقلية بهذه المثابة فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والحركة بدون التحريك والاحراق بدون الاحتراق وانما الموجب للاحكام هو الله تعالى اذله ولاية الايجاب وهو قادر على ان يشرع الاحكام بلا علل ولكن ايجابه لما كان غيبا عن العباد وهم عاجزون عن دركها شرع الملل التي يمكن لهم الوقوف عليها موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد تيسير انصارت الملل موجبة في الظاهر بحمل الله تعالى اياها كذلك اى موجبة لا بانفسها وفي حق صاحب

وهو في الشرع عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص وما شبه ذلك لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها وانما الموجب للاحكام هو الله عز وجل لكن ايجابه لما كان غيبا نسب الوجوب الى الملل فصارت موجبة في حق العباد بحمل صاحب الشرع اياها كذلك وفي حق صاحب الشرع هي اعلام خالصة

وهو ما يكون طريقا الى الشيء وهو في التسمية عبارة عما هو طريق الى الشيء من سلكه وصل اليه فانه في طريقه ذلك لا بالطريق الذي سلك كمن سلك طريقا الى مصر بانه من ذلك الطريق لا به لكن يشبه واما العلة فانها في اللغة عبارة عن المغير منه سعى المرض علة والمريض علة فكل وصف حل يحل فصار به الحل معا ولا وتغير حاله معاملا فهو علة كالجرح بالجروح وما شبه ذلك



الشرع هذه العمل اعلام خالصة اى فى حقته هى اعلام للمبادى على الايجاب لانها اعلام فى حقته وهى نظير الامانة فان الميت والمحبي هو الله تعالى حقيقة ثم جملة الامانة مضافة الى القاتل بعلمه القتل فيما يبتى عليه من الاحكام فى حق العباد من القصاص وحرمان الميراث والكفار والدية وهذا اى ما ذكرنا انها غير موجبة بذواتها بل بحمل الله تعالى اياها موجبة مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست موجبة ثواب بذواتها لان العبد لا يستحق على مولاه بعمله له ثوابا قط وقد ينكث الافعال عن الثواب ايضا كما قال عليه السلام رب قائم ليس له من قيامه الا السهم ورب صائم ليس له من صيامه الا الجوع والعطش **والان** الله تعالى بفضله جعل هذه الافعال كذلك اى موجبة للثواب بقوله جز آتيا كانوا يملكون وذلك جز آه المحسنين فسمارت النية اى نسبة الثواب الى الافعال بفضله ورحمته واليه يشير قوله جل ذكره جز آه من ربك عطاء حسابا والمطامير كان من المعطى ابتدأ بطريق الانعام والاحسان **ويؤيد** قوله عليه السلام ينشروم القيامة ثلاثة دواوين ديوان النعم وديوان النعم وديوان الاعمال اى الطاعات وديوان المعاصي فيقابل ديوان النعم بديوان الاعمال فيبقى ديوان المعاصي فيدخله الله الجنة بفضله **وكذلك** العقوبات تضاف الى الكفر من هذا الوجه اى وان كان الثواب يضاف الى الطاعات تضاف العقوبات الى الكفر من الوجه الذى ذكرناه هو ان الكفر ليس موجبا لعقوبات بذاته بل الله تعالى جعله سببا للعقوبات كما جعل الطاعات كذلك **قال** الشيخ الامام مولا محمد الملقب بالدين رحمه الله هذا الكلام ينزع الى مذهب فان عنده يجوز العقوبة عن الكفر والشرك عقلا **الان** السمع ورد انه افضل ذلك فاما عند اهل السنة فالحكمة تقتضى تذيب الكافر على كفره وترك التذيب ليس بحكمة كما ذكر الشيخ ابو منصور رحمه الله فى التاويلات فكان الكفر سببا للعقوبة بذاته فلا يستقيم هذا الكلام على اصل اهل السنة **ويمكن** ان يجاب عنه بان الكفر وان كان سببا للعقوبة بنفسه عقلا الا انه ليس بسبب بذاته للعقوبات التى ورد النصوص بها وانما جعل سببا لتلك العقوبات بالسرعة ولهذا جاز التخفيف فى حق بعض الكفار والتفليط فى حق البعض فكان مثل الطاعات من هذا الوجه **وكانت** اللام فى قوله العقوبات لانه اى العقوبات المذكورة فى النصوص **فاما** ان يحمل الافعال لغوا كما قالت الجبرية فانهم لم يعتبروا افعال العباد اصلا وتفواعها تدبير الخلق وجعلوا كلها اضطرارية كحركات اثراتش والعروق النابتة وجعلوا اضافة الافعال الى العباد مجازا فقالوا مشى زيد وذهب عمرو وعذلة طال الزمان ومات زيد وابيض شعر بكر وشاخ عبد الله واذا كان كذلك لا يكون افعال العباد سببا للثواب ولا للمقاب بوجه بل الله تعالى يعذب من يشاء يرحم من يشاء يحكم تصرفه فى ملكه على حسب ارادته **او** موجبة بانفسها كما قالت القدورية فانهم قطعوا تدبير الله عز وجل عن افعال العباد بالكلية وقالوا اخترعها العباد ويتولون ايجادها شانه ذلك ولم يشأ فيكون الافعال اسبابا للثواب والمقاب بانفسها عندهم ولهذا قالوا ان العبد يستحق انواب بعمله كما يستحق المقاب بفضله لكونه مستبداه **فلا** اى فلا يحمل كما قالوا بل يقال افعال امانة موجودة منهم باختيارهم بها صاروا عصاة ومطيعين **ومخاوفة** الله تعالى داخله تحت قدرته **فيستفاد** بالاول ثبوت العدل ونفى الظلم تحقيقا لقوله وما ربك بغلام لاميد **و**

وهذا كأفعال العباد من الطاعات ليس بموجبة لتأنيب بذواتها بل الله تعالى يفضله جملتها كذلك فصارت النسبة إليها بفضله وكذلك العقاب يضاف إلى التكفير من هذا الوجه فاما ان نجعل لغوا كما قالت الجبيرة او موجبة بانفسها كما قالت الصديقية فلا كذلك حال المال وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهدية الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا واما الشرط فتفسره في اللغة

وانيات الفضل تحقيقا لقوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته \* ويستفاد بالثاني معرفة ان الله تعالى موصوف بما وصف به نفسه محمود به كما قال تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير فتكون الافعال اسما لا ثواب يحمل الله تعالى لا بذواتها \* فكذلك حال المثل اي فكلا لافعال المثل فلا يكون موجبة بذواتها كالمثل العقيدة ولا تكون مهددة كاذهاب اليه البعض بل تكون موجبة بحمل الله تعالى اياها كذلك في حق العمل \* قال الشيخ رحمه الله في شرح التقرير لوجعلنا المثل موجبة بذواتها يؤدي الى الشركة في الالوهية فان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولا يجوز ان تجعل اعلاما محضة ايضا لان افعال العباد تخرج حينئذ عن البين فيصير الاحكام كلها جبرية بدون اسباب والقصاص شرع جزاء على الفعل وكذلك الحدود فاذا جعلنا الاسباب اعلاما لا يكون العقوبات اجزية فثبت ان النول المثل ما ذكرنا \* ثم استدل بدلالة الاجماع على ان المثل معتبرة غير مهددة فقال وقد اجمع الفقهاء على ان الشاهد يملأ الحكم اذا رجع نسب اليه الايجاب حتى صار ضامنا \* اذا شهد الشاهدان على انه طلق امرأته قبل الدخول بها وعتق عبده فقتضى القاضي بوقوع الطلاق والعتق وضمن الزوج نصف المهر ثم رجعنا ضمنا نصف المهر للزوج وقيمة العبد للمولى لانهما ابتاعا العتق فكان التلف مضافا اليهما فاذا سيف التلف اليهما مع ان الشهادة على العتق فاولى ان يضاف الى حقيقة الملة (قوله) الشرط العلامة اللازمة فكانه فسر بما ذكر للتمييز بين العلامة الحقيقية بهذا القيد \* ومنه اي ومن معنى العلامة اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة جمع شرط بالتحريك وجمع الشرط بالسكون الشرط كذا في الصحاح \* ومنه الشرط لاصح كونها علامات دالة على الصحة والنواق اللازمة \* والشرط بالسكون والحركة خير الجند والجمع شرط \* والشرط بالسكون والحركة منسوب الى الشرط على اللغتين لاني الشرط لانه جمع كذا في المغرب \* سمي بذلك لانه نصب نفسه على رضى وهينة لا بفارقه في اغلب احواله فكانه لازم له \* ومنه شرط الحجام هو مصدر شرط الحجام يشترط ويشترط اذا برغ \* وانما سمي فعله شرطا لان فعله يحصل في الحجام علامة لازمة والمشرط الموضع وهو في الشرع اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لا رأيتك ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا واجبا بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول \* فن حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا ولا عللة بل كان علامة \* ومن حيث انه مضاف اليه كان الدخول سببا بالمعنى وكان بين العلامة والملة فسمينا شرطا \* ولهذا لا يجب الضمان على شهود الشرط بحال وانما يجب الضمان على شهود التعليق اذا رجموا \* قال السيد الامام ابو القاسم هو في الشريعة عبارة عما يقف ثبوت الحكم على وجوده ولا يكون من جملة التصرف ثم قال الاشياء التي يقف الحكم على وجودها خمسة اقسام العلامة \* ووصف العلامة والسبب والشرط والركن \* فالعلة هي المؤثرة في ثبوت الحكم عنها ولها تأثير تام \* ووصف العلة له نوع تأثير لكنه ليس تام بل يتم بانضمام وصف آخر او اوصاف اليه \* والسبب

العلامة اللازمة ومنه اشراط  
الساعة ومنه الشروط  
للاصكوك ومنه الشرطي  
ومنه شرط الحجام وهو  
في الشرع اسم لما يتماق  
به الوجود دون الوجوب  
فن حيث لا يتماق به الوجوب  
علامة ومن حيث يتماق به  
الوجود يشبه العال فسمى  
شرطا



كاملة في الانشاء عن الحكم والمناسبة بينه وبين الحكم الا ان العلة لا يتأخر عنها الحكم والسبب قد يتأخر عنه الحكم ويجوز ان لا يثبت به الحكم والركن ما هو غير التصرف ولا يثبت به كالتقيام والركوع والسجود في الصلوة ولفظ الماقدن في العقود والركن لا يثنى الا في التصرفات فاما في غير التصرفات فلا واما الشرط فلا تأثير له بوجه كالمطهرة في الصلوة والشهود في النكاح الا ان الحكم لا يثبت شرعا الا عنده قال صاحب الميزان تفسير الشرط بانه ما يتوقف عليه وجود الحكم دون وجوبه فاسد لان الحكم لا يتوقف على الشرط بل العلة تقف عليه وعدم الحكم قبل وجود الشرط ليس ادم الشرط بل لعدم العلة الذي هو العدم الاصل فاذ وجد الشرط ووجدت العلة عند وجوده لا يثبت الحكم بوجود العلة ولانه انما يستقيم على قول من قال بتخصيص العلة فان من جوز ذلك يقول اذا وجدت العلة ولم يوجد الشرط امتنع وجود الحكم لعدم الشرط مع بقاء العلة فاما عند من لم يجوز ذلك كان امتناع الحكم لعدم العلة لعدم الشرط فكان الاولى ان يقال الشرط ما يوجد الحكم عند وجوده او ما يقف المؤثر على وجوده في اثبات الحكم ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا توقفت على الشرط كان حكمه متوقفا عليه بواسطة العلة فيصح هذا التعريف وعبر بعضهم بانه ما يقف عليه تأثير المؤثر وهو غير مطرد لصدقه على المؤثر ومؤثره اذ تأثير المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وعلى المؤثر فيه وقيل هو ما يستلزم فيه قضي امر على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا دخلا فيه بشرط الحكم وشرط السبب من حيث انه يلزم من تقيده في السبب وليس هو السبب ولا جزء وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لان انتفاء العلة او السبب كيانا وقد يقام الشرط مقام المثل على ما بين في باب تقسيم الشروط في مثله فحرفا لثبوت فانه شرط التام دون علة والحكم يضاف اليه تعذرا ضافته الى العلة واما العلامة فهي الامارة في اللغة كالميل للطريق والمارة للمسجد وفي الشرع هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يمتلئ به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند وجودها كحجب مثل التكريرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم الصلوة والتلبية شعار الخلع فهذا اي ما ذكرنا من المعاني المنوية والاصطلاحية بيان هذه الجملة وهي السبب والعلامة قال القاضي الامام رحمه الله هذه ضرورية متشابهة في السبب معنى العلة وفي العلة الشرعية معنى العلامة وفي الشرط معنى العلة والعلامة تشبه بالشرط والعلامة ففهما معنى العلامة لا يمتاز بهما عن بعض الاجتهاد مثل

### باب تقسيم السبب

اعلم ان تقسيم مشايخنا رحمهم الله السبب والعلة والشرط والعلامة على الاقسام المذكورة ليس باعتبار ان حقيقة السبب هي ان لا يثبت به الحكم والركن ما هو غير التصرف ولا يثبت به كالتقيام والركوع والسجود في الصلوة ولفظ الماقدن في العقود والركن لا يثنى الا في التصرفات فاما في غير التصرفات فلا واما الشرط فلا تأثير له بوجه كالمطهرة في الصلوة والشهود في النكاح الا ان الحكم لا يثبت شرعا الا عنده قال صاحب الميزان تفسير الشرط بانه ما يتوقف عليه وجود الحكم دون وجوبه فاسد لان الحكم لا يتوقف على الشرط بل العلة تقف عليه وعدم الحكم قبل وجود الشرط ليس ادم الشرط بل لعدم العلة الذي هو العدم الاصل فاذ وجد الشرط ووجدت العلة عند وجوده لا يثبت الحكم بوجود العلة ولانه انما يستقيم على قول من قال بتخصيص العلة فان من جوز ذلك يقول اذا وجدت العلة ولم يوجد الشرط امتنع وجود الحكم لعدم الشرط مع بقاء العلة فاما عند من لم يجوز ذلك كان امتناع الحكم لعدم العلة لعدم الشرط فكان الاولى ان يقال الشرط ما يوجد الحكم عند وجوده او ما يقف المؤثر على وجوده في اثبات الحكم ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا توقفت على الشرط كان حكمه متوقفا عليه بواسطة العلة فيصح هذا التعريف وعبر بعضهم بانه ما يقف عليه تأثير المؤثر وهو غير مطرد لصدقه على المؤثر ومؤثره اذ تأثير المؤثر يتوقف على ذات المؤثر وعلى المؤثر فيه وقيل هو ما يستلزم فيه قضي امر على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا دخلا فيه بشرط الحكم وشرط السبب من حيث انه يلزم من تقيده في السبب وليس هو السبب ولا جزء وفيه احتراز عن انتفاء الحكم لان انتفاء العلة او السبب كيانا وقد يقام الشرط مقام المثل على ما بين في باب تقسيم الشروط في مثله فحرفا لثبوت فانه شرط التام دون علة والحكم يضاف اليه تعذرا ضافته الى العلة واما العلامة فهي الامارة في اللغة كالميل للطريق والمارة للمسجد وفي الشرع هي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يمتلئ به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند وجودها كحجب مثل التكريرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم الصلوة والتلبية شعار الخلع فهذا اي ما ذكرنا من المعاني المنوية والاصطلاحية بيان هذه الجملة وهي السبب والعلامة قال القاضي الامام رحمه الله هذه ضرورية متشابهة في السبب معنى العلة وفي العلة الشرعية معنى العلامة وفي الشرط معنى العلة والعلامة تشبه بالشرط والعلامة ففهما معنى العلامة لا يمتاز بهما عن بعض الاجتهاد مثل

( يحتاج )

يحتاج الى بيان تقسيم انواع السبب وبيان وجوه تعلق الحكم به فهذا يدل على ان التقسيم ليس باعتبار حقيقة السبب فان الاسباب التي مر ذكرها ليست باسباب حقيقة على ما اختاره المصنف في تعريف السبب بل هي على سبب اسبابا بطريق المجاز لا فاضاها الى الاحكام فمرقا ان وجه التقسيم ما قلناه ثم الشيخ رحمه الله جعل السبب المجازي قسما والسبب الذي له شبهة العلة قسما وذلك يقتضي ان يكون هذا القسم غير ذلك القسم وليس كذلك اذ السبب الذي له شبهة العلة غير السبب المجازي على ما ذكره الشيخ في آخر الباب فكانت الاقسام ثلاثة في الحقيقة فلا يستقيم تقسيمها على الاربعة الا باعتبار الجهة بان يجعل احدا الاقسام قسمين بالجهتين وقد بينا في اول الكتاب ان التقسيم باعتبار الجهة مهور في مثل هذه المواضع لان هذه التقسيم باعتبار التعدد في الخارج والنسبة الواحد لا يستدعي في الخارج بتعدد الجهات ولو اعتبر الجهات فيما نحن فيه وانقسم باعتبار هالم تنحصر الاقسام على الاربعة بل تريد عليها بان يحمل القسم الرابع باعتبار كونه سببا قسما وباعتبار معنى العلة قسما وان يجعل السبب الحقيقي باعتبار كونه طريقا قسما وباعتبار عدم اضافته الوجوب اليه قسما وهلم جرا فبين ان الاقسام في الحقيقة ليست الا ثلاثة سبب حقيقي كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كقود الدابة وسبب مجازي له شبهة العلة كالملاقاة المعلق ولهذا لم يذكر القاضي الامام ابو زيد في التوقيف القسم الذي فيه شبهة العلة وذكر مكانه السبب الذي هو علة وهو الواجب للحكم بنفسه في الزمان الثاني كالنصاب قبل الحول وسياتي بيانه ( قوله ) اما السبب الحقيقي فما يكون طريقا الى الحكم هو بمنزلة الجنس يدخل تحته السبب والعلة والشرط وغيرها فاحتز بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة وقوله ولا وجود عن الشرط وعن العلة ايضا فان وجود الحكم يضاف الى العلة ثبوتها كما يضاف الى الشرط ثبوتها عند وقوله ولا يقل فيه معنى المثل اي لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه بواسطة وبغير واسطة عن السبب الذي له شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة فان كلامه ما طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب ولكن لا يخلو عن معنى العلة كما تعرف وقد تم التعريف ثم بين خاؤه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف اي علة غير مضافة الى السبب الى اخره من القسم الرابع وهو السبب الذي في معنى العلة وذلك اي القسم الرابع مثل سوق الدابة وقودها وسبب اي كل واحد منهما سبب لما يلف به اي بالدابة من المال والنفس حالة القود والسوق لالة لانه اي السوق او القود طريق الوصول الى الاتلاف لانه موضوع له ليكون علة لكنه بمعنى العلة لان السوق او القود يحمل الدابة على الذهاب كرها فصار فعلها مضافا الى المكره فيما يرجع الى بدل الحل فاما فيما يرجع الى جزا المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص قال القاضي الامام ولهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم لما حدثت بالاولى صارت العلة الاخيرة حكما للاولى مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة اما حكمان ومثاله الرمي المصيب القاتل فانه سبب موجب للموت لان فعل الرمي يتقطع قبل الاصابة لكنه اوجب حراكا في السهم وصلبه الى الرمي واوجب نقض بيته ثم انتقاص البنية احدث آلاما فانه كان الرمي سببا موجبا وله حكم جزاء الرقة

يضاف اليه وجوب ولا وجود  
طريقا الى الحكم من غير ان  
اما السبب الحقيقي فما يكون

وقد يقام مقام المثل  
على ما بين ان شاء الله  
تعالى واما العلامة فما يعرف  
الوجود من غير ان يتعلق  
به وجوب ولا وجود مثل  
الميل والمارة فكان دون  
الشرط فهذا تفسير هذه  
الجملة وكل ضرب من هذه  
الجملة منقسم في حق الحكم

### باب تقسيم السبب

وقد مر قبل هذا ان وجوب  
الاحكام متعلق باسبابها وانما  
يتعلق بالخطاب وجوب  
الاداء والسبب اربعة اقسام  
في حق الحكم سبب حقيقي  
وسبب سمي به مجازا وسبب  
له شبهة العلة وسبب هو  
في معنى العلة



من كل وجه فصارت الموت وسراية الالم واستفاض البينة وقود السهم احكاما للرمي (قوله) وكذلك  
اي وكالسوق شهادة الشهود بالقصاص سبب لقتل المشهود عليه في حكم العلة لانها علة لان حد  
العمل فيه اي في فعل الشهادة او كلام الشهود لم يوجد لتدخل الواسطة بينه وبين الحكم كسنتين  
لكنه اي فعل الشهادة طريق الى القتل محض خالص لان الشهادة لم توضع للقتل في الاصل ولم يوجد  
فيها تأثير في القتل بوجه لتوسط فعل المختار بينهما وبين الحكم فكان اي فعل الشهادة سببا لعله لانه  
ليس بمباشرة للقتل وهذا اي ولكونه سببا لم يجب بفعل الشهادة القصاص عند الرجوع يعني اذا  
رجع الشهود بعد استيفاء الولي القصاص من المشهود عليه لا يجب القصاص على الشهود بشهادتهم  
الكاذبة عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان القصاص جزاء المباشرة التي هي علة ولم يوجد منهم  
المباشرة وقد سلم الشافعي رحمه الله اي سلم ان الشهادة سبب للقتل وليس بمباشرة له حقيقة وان  
القصاص جزاء المباشرة ولكنه انما وجب القصاص في هذه الصورة لانه جعل السبب المؤكد بالعمد  
الكامل اي القصد الكامل الى القتل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص لان القصاص انما وجب  
لأجره كما اشير اليه في قوله تعالى ولكم في القصاص حكمة والسبب اذا قوى وادى الى الهلاك غالبا  
الحق بالقتل لوقوع الاحتياج حينئذ الى الزجر فوجب القود به واذا ضعف ولم يؤد الى الهلاك غالبا  
استغنى عن الزجر فسقط القود وقد قوى السبب هنا لان الشاهد عين المشهود عليه يعني قصد  
بشهادته اتلاف شخص بعينه لا يمكنه الشخص عنه الا بالتمكن فصارت شهادته سببا في القتل في حق  
هذا الرجل بخلاف حفر البئر ووضع الحجر على الطريق لانه لم يقصد بهما اتلاف انسان بعينه فلا  
يجب القود ولان الشهود الجاؤون القاضي الى القضاء بالقتل فانه يخاف العقوبة ان امتنع عنه وهو  
هالك حكى شره من الهلاك الحقيقي والملمحي كالمباشرة في وجوب القصاص عليه لان فعل المكره  
ينسب اليه فصار كان الشهود ان يقوم بالقضاء فان القضاء اتلاف حكما بان صار نفسه لغيره حتى قتله  
والدليل عليه انهم ضمنوا الدية مع مباشرة الولي مختارا ولا يرجعون على الولي لانهم ضمنوا بمباشرتهم  
الاتلاف حكما ثم معنى قوله المؤكد بالعمد الكامل ما ذكر في التهذيب ان الشهود ان قالوا  
عند الرجوع تمتدنا وعلما انه يقتل بشهادتنا يجب القصاص عليهم لانه تسيب لا يقطع المباشرة  
حكمه فكان لا كراه وكذلك قالوا تمتدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا وهم ممن لا يخفى عليهم ذلك يجب  
القصاص كن رمي نسبا الى انسان فاسابه ثم قال ما علم انه يقتل به عليه القصاص وان قالوا  
تمتدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا وهم ممن يجوز ان يخفى عليهم قتله لقرب عهدهم بالاسلام حلفوا عليه  
ولا يجب القصاص وعزروا وتجب دية مغالطة مؤجلة في اموالهم لانه ثبت بقولهم الا ان يصدقهم  
العاقلة فتكون عليهم وان قالوا اخصنا اليه من غيره حلفوا وتجب الدية مخففة في اموالهم الا ان  
يصدقهم العاقلة فتكون عليهم ولكننا نقول ان فعل الشهادة ليس بفعل قتل بنفسه بلا شبهة لكونه غير  
موضوع للقتل ويخالف القتل عنه في كثير من الصور وانما يصير فعل الشهادة قتل بواسطة ليس في يد  
الشاهد تحصيله وهو اي تلك الواسطة وتذكير الضمير لتذكير الخبر حكم القاضي بوجوب  
القصاص ومباشرة الولي الصادرين عن اختيار اذ ليس في وسع الشاهد ايجاد ما يظهريه القاضي

ولا يقتل فيه معاني العمل لكن  
يتخلل بينه وبين الحكم علة  
لا يضاف الى السبب فان اضيق  
العله اليه صار للسبب حكم  
العمل فيصير حينئذ من القسم  
الرابع وذلك مثل سوق  
الدية وقودها هو سبب لما  
يتلف بها لانه طريق اليه  
لكن بمعنى العلة وكذلك  
شهادة الشهود بالقصاص  
سبب لقتل المشهود عليه  
في حكم العلة لان حد العمل  
فيه لم يوجد لكنه طريق  
اليه محض خالص فكان سببا  
واهدا لم يجب به القصاص  
لانه جزاء المباشرة وقد سلم  
الشافعي هذا الا انه جعل  
السبب المؤكد بالعمد  
الكامل بمنزلة المباشرة وقد  
وجد لان الشاهد غير  
المشهود عليه لكننا قلنا ان  
فعل الشهادة ليس بفعل  
قتل بلا شبهة وانما يصير قتل  
بواسطة ليست في يد الشاهد  
وهو حكم القاضي واختيار  
الولي قتل الشهود عليه

بقضائه او بوجهه ولا يجاد اختيار القتل من الولي فيبقى قتله تسيبا فلا يجب به ما يجب بالقتل لانه  
شرع بطريق المعاملة ولا بمعاملة بين النسب والمباشرة وقد بينا ان لا كفارة على المسبب ككافر  
اليثرو واضع الجميع انه اجزاء قاصر لان وجوبها يتمد المباشرة بالقصاص الذي هو جزاء كامل  
تمتد على المباشرة اولى ان لا يجب عليه ولا معنى لما ذكره من الاجزاء لان القاضي انما يخاف العقوبة  
في الآخرة وبه لا يصير ملجاء فان كل واحد منا يقيم الطاعة خوفا من العقوبة على تركها في الآخرة ولا يصير به  
مكرها وان سلمنا الاجزاء في حق القاضي فلا نسلم في حق الولي لانه مندوب الى العفو شرعا فثبت ان  
فعلهم تسيب وليس بمباشرة حكما وان سلمنا انه مباشرة حكما فلا نسلم وجوب القصاص عليهم لانه قد  
ثبت من اصلائه على المباشرة الحقيقي وهو الولي ههنا لا يجب القصاص لشبهة قضاء القاضي ففعل المباشرة  
حكما اولى ان لا يلزم لان الضمان بالقتل الذي يشره الولي لا بشهادة قاصد حد فان الولي او لم يقتل  
المشهود عليه بعد الشهادة والقضاء لا يجب الضمان على احد بالاتفاق فان قيل قد روي  
عن ابي بكر رضي الله عنه انه قتل شهود القصاص بعدما رجعوا به وروي ان شاهدين شهدا  
عند علي رضي الله عنه على رجل بالسرقة فقطع يده ثم جرى آخر فقالا او ههنا انما السارق  
هذا فقال لا صدقكما على هذا واغرمكما الدية واوعلمت ايكما تمتدنا على الاول لقطعت  
ايديكما فثبت بهذين الاثرين ان العمد فيه موجب للقصاص فانا حديث ابي بكر رضي الله  
عنه غريب جدا لا يتمد عليه واو ثبت يحمل على السبابة وحديث علي رضي الله عنه  
خرج على وجه التهديد فانه ثبت من مذهبه ان الدين لا يعطيان بيد واحدة ولما بين  
جهة السببية في شهادة الشهود شرع في بيان معنى العلة فيها فقال وانما صار هذا القسم يعني  
شهادة الشهود في حكم العمل حتى يصلح موجبا لدية وان لم يصلح موجبا للقصاص لان  
مباشرة القتل اضيق اليه من حيث انه لم يكن لاولي ولاية الاستيفاء قبل شهادتهم وانما  
حدث بها فكان استيفاء مرتبا على شهادتهم وتمكينهم اياه منه فصار اي هذا القسم  
وهو الشهادة في حكم العلة بصيرة المباشرة التي هي علة التلاف مضافة اليه مع كون في نفسه  
سببا من قبل ان المباشرة حادثة باختيار المباشرة يعني باختياره الصحيح بخلاف حدوث  
مباشرة المكره باختياره فان ذلك لا يحمل الا كراه سببا حتى لم يتمتع وجوب القصاص به  
لان تلك المباشرة حادثة باختيار قاصد فاوجب قتل الفعل الى الاول كانه باشره فبقي الاول  
اي فعل الشهادة سببا له حكم العمل حتى يصلح لا يجاب ما هو ضمان المحل وهو الدية ولم  
يصلح لا يجاب ما هو جزاء المباشرة من القصاص وجوب الكفارة وحرمان الارث قال  
القاضي الامام رحمه الله المباشرة وجدت منهم في اداء الشهادة وقد اعطيت بالفراغ عن الاداء  
حكم الحاكم وما وجب به مضاف اليهم لانهم الزموا الحاكم ذلك الا ان التلف الواقع بالحكم  
تلف حكمي والاتلاف الحقيقي بمباشرة الولي وهو فيه مختار غير ملجاء حكما فيقتصر فعله  
عليه ولا يقتل الى الشهود فلا يلزمهم ضمان القتل حقيقة (قوله) واذا اعترض على السبب  
اي على السبب انتهى هو طريق للوصول الى الحكم علة يضاف الحكم اليها ولا يضاف تلك

وقلنا نحن بان لا كفارة  
على المسبب لما سبق من  
قبل وانما صار هذا القسم  
في حكم العمل لان المباشرة  
اضيفت اليه فصار في حكم  
العله مع كونه سببا من  
قبل ان المباشرة حادثة  
باختيار المباشرة في الاول  
سببا له حكم العمل ولهذا  
لم يصلح لا يجاب ما هو جزاء  
المباشرة واذا اعترض على  
السبب علة لا يضاف اليه  
بوجه كان سببا محض مثل  
دلالة الرجل الرجل على  
مال رجل ليسرقة او ليقطع  
عليه الطريق او ليقطعه ومثل  
دلالة الرجل في دار الاسلام  
قومان المسلمين على حصن  
في دار الحرب بوصف طريقه  
فما يوجب بدلالة



الملة الى ذلك السبب • بوجه كان ذلك السبب محضاً اي سبباً حقيقياً وهو بيان القسم الاول من الاسباب • مثل دلالة الرجل الرجل على مال الغير ليسرقه ففعل لم يضمن الدال شيئاً لان الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود • وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب الاول وذلك الفعل الذي يباشره المدلول باختياره • لم يكن الدال شريكاً في المصاب لانه صاحب سبب محض لان دلالة طريق للوصول الى المقصود وتخلل بينها وبين المقصود علة غير مضافة الى الدلالة وهي فعل القوم الصادر عن اختيارهم فلم يكن في دلالة شيء من معنى الملة فلا يكون له شركة في المصاب الا اذا ذهب معهم وداهم على الحصص فحينئذ يشركهم في المصاب لان فعله اذا تسبب فيه معنى الملة • ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا سعى انسان الى سلطان ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا كان الساعي ضامناً وهو صاحب سبب محض لتخلل فعل المختار بين فعله وبين الحكم كما في دلالة السارق • لانا نقول ذلك اختيار بعض مشايخنا المتأخرين لفظة السعاة في هذا الزمان دون المتقدمين • ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حق آخر حتى غرمه مالا بغير حق يضمن مشايخنا يفتون ان الساعي يضمن وبعضهم قالوا ان كان السلطان معروفاً بالغظم وتعميم من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفاً لا يضمن ولكن نحن لانفتي به فانه خلاف اصول احتجاجنا رحمه الله فان السعى بسبب محض لهلاك مال صاحب المال فان السلطان يفرمه اختياراً لا طمعا ولكن لورأى القاضي تضمن الساعي له ذلك لان الموضوع موضع الاجتهاد فتحن نكل الرأي الى القاضي حتى يترجر السعاة عن السعى ( قوله ) ومثله اي مثل الذي دل السارق او الذي دل على الحصن رجل قال الى آخره • ثم يرجع الى المتزوج على الدال بقيمة الولد التي اداها الى اناك • لما بينا انه صاحب سبب محض فان اخباره سبب للوصول الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاء علة غير مضافة الى السبب وهي عقد النكاح الذي يباشره الرجل والمرأة باختيارهما • بخلاف ما اذا زوجها رجل على هذا الشرط اي بشرط انها حرة بان قال زوجتكما على انها حرة حيث يرجع المستولد بضمان اولده على الزوج لانه صار صاحب علة اذا الاستيلاء مبنى على الزوج وشرط الحرية صار بمنزلة الوصف اللازم لهذا الزوج فيكون الاستيلاء بناء على التزويج وشرط الحرية بمنزلة الملة كالزوج فكان الشارط لها صاحب علة وصار كانه قال الاكفيل بما يلحقك بسبب هذا العقد • او يقال ما لزمه من الضمان انما لزم بالاستيلاء والاستيلاء حكم الزوج لانه موضوع له فكان الزوج صاحب الملة فيضاف الحكم اليه • وكذلك قلنا اي وكما قلنا ان المتزوج لا يرجع على المختار لانه صاحب سبب قاتلاً في الموهوب له الجارية اذا استولدها ثم استحققت وضمن المستولد قيمة الولد لم يرجع بما ضمن على الواهب لان هبة الواهب سبب محض لضمان قيمة الولد لان الضمان وجب عليه بالاستيلاء لابلهة • والاستيلاء ليس

لم يكن الدال شريكاً لانه صاحب سبب محض ومثل رجل قال لرجل تزوج هذه المرأة فانها حرة فتزوجها ثم ظهر انها امه وقد استولدها لم يرجع على الدال بقيمة الولد لما بينا بخلاف ما اذا تزوجها على هذا الشرط لانا صار صاحب علة وكذلك قلنا في الموهوب له اذا استولدها ثم استحققت لم يضمن بقيمة الولد على الواهب لان هبة سبب محض لا يضاف اليه مباشرة الاستيلاء بوجه وكذلك المستعير لا يرجع على المير بضمان الاستحقاق لما قلنا

يضاف اليه اي الى السبب وهو الهبة اذ الهبة ليست بموضوعة للاستيلاء بل هي موضوعة لظهور الجود والسخاء وانبات الملك والملك يتحقق بدون الاستيلاء • بخلاف النكاح لانه موضوع للاستيلاء وطلب النسل قال عليه السلام تناكحوا توالدوا تكثروا الحديث • وكذلك اي وكما ان الموهوب له لا يرجع بقيمة الولد على الواهب • لا يرجع المستعير على المير بضمان الاستحقاق يعني اذا اتلف المستعير المستعار باستعماله ثم ظهر الاستحقاق وضمن المستعير قيمته لم يرجع بها على المير • لما قلنا ان السبب المحض لا يضاف الى الحكم مع وجود الملة الصالحة للاضافة اليها والاعارة سبب محض لا يضاف الاستعمال الذي هو علة التالف اليه • بخلاف المشتري اذا استولد الجارية المشتراة ثم ظهر الاستحقاق فانه يرجع بقيمة الولد التي ضمنها للمشتحق ونعم الجارية على البايع • لان البايع مسار كفيلاً عن المشتري اي للمشتري • بما شرط عليه اي بسبب ما شرط البايع على المشتري من البذل لان معنى البيع على مساواة البذلين في حكم الضمان فلما كان الثمن من جانب المشتري سائماً للبائع ينبغي ان يكون المبيع سائماً للمشتري وذلك بان يجعل البايع كفيلاً بسبب تملكه للبذل فصار كانه قال للمشتري ان الملك قد ثبت لك في الجارية بحكم بيعي وان ولدك منها حر بحكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل لك بما ضمنك وهذا الضمان لا يمكن ان يانه في عقد التبرع وانما يثبت في عقد الضمان باشرط البذل • انما قال بحكم باطل لان الحكم بالاستحقاق في زعم البائع باطل ولذلك اي ولان الرجوع على البائع باعتبار معنى الكفالة لم يرجع المشتري بالمقر الذي ضمنه على البائع لان ما ضمنه من المقر قيمة ما سلم له من منافع البضع فلم يكن غراماً • فلم تصح الكفالة به اي لم يكن تقدير كفالة البائع بما ضمنه لانه ليس بغرامة والرجوع بحكم الكفالة انما يصح ان لو كان الغرم لاحقاً • هذا طريق بعض المشايخ ومختار المصنف • وذكر شمس الائمة رحمه الله ان المشتري انما يرجع بقيمة الاولاد لان مباشرة عقد الضمان قد التزم البائع للمشتري صفة السلامة عن العيب ولا عيب فوق الاستحقاق وبمباشرة عقد التبرع لا يصير ملتزماً سلامة المقود عليه عن العيب ولهذا لا يرجع بالمقر في الوجهين لانه لزمه بدلاً عما استوفاه ولا رجوع له بسبب العيب فيما استوفاه بنفسه وان كان البائع ضمن له صفة السلامة عن العيب • قال وهذا اصح فقد ذكر في كتاب العارية ان العبد المأذون اذا اجر دابة قتلت باستعمال المتاجر ثم ظهر الاستحقاق رجع المتاجر بما يضمن من قيمتها على العبد في الحال والعبد لا يؤخذ بضمان الكفالة ما لم يفتق وهو مؤخذ بالضمان الذي يكون بسببه العيب بعدما التزم صفة السلامة عن العيب بمقد الضمان ففرقنا ان هذا الطريق هو الاصح ( قوله ) ولا يلزم على هذا اي ان الحكم لا يضاف الى السبب المحض مع وجود الملة دلالة المحرم على الصيد انه اي فعل الدلالة يوجب الضمان على المحرم الدال وان كان فعل الدلالة سبباً محضاً لانه تخلل بين الدلالة وبين المقصود فعل غدار وهو القتل من المدلول • وقوله لان الدلالة جواب السؤال يعني لان سبب بل الدلالة في ازالة امن الصيد مباشرة

بخلاف المشتري لان البايع صار كفيلاً عنه بما شرط عليه من البذل كانه قال له ان ولدك حر بحكم بيعي فان ضمنك احد بحكم باطل فانا كفيل عنه ولذلك لم يرجع بالمقر لان ما ضمنه فهو قيمة ما سلم له فلم يكن غراماً فلم يصح الكفالة به ولا يلزم على هذا دلالة المحرم على الصيد انه يوجب الضمان عليه وان كان سبب لان الدلالة في ازالة امن الصيد مباشرة الاتري ان الصيد لا يبقى آمناً على المدلول



اي مباشرة جناية لان الامن يزول بهامى الصيد فانه آمن بعمده عن اعين الناس وتواريه عن اعينهم وانه قد التزم بمقتد الاحرام الامن لاصيد عنه فصار الدال جانيا بازالة الامن عنه بالدلالة فيضمن \* اذا صححت الدلالة اى وجدت شرائطها \* وهى ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد اذ لو كان عالما به لم يحدث له تمكن من قبله بدلالته فكان وجودها وعدمها سواء \* وان يصده المدلول في الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره لاضمان على المكذب \* وان يتصل القتل بهذه الدلالة وان يكون الدال محرما عند القتل حتى لو كان محرما وقت الدلالة وحل وقت القتل لا يجب الجزاء لان الوجوب يتقرر عند القتل فيشترط الاحرام عند القتل \* وقوله غير انها يمرض الانتقاض اى الدلالة جواب عما يقال لو كانت الدلالة جناية بنفسها يبنى ان لا يتوقف وجوب الجزاء على قتل المدلول الصيد \* فقال غير انها يمرض الانتقاض والابطال لاحتمال ان يتوارى الصيد عن المدلول فلا يقدر عليه فيعود امنا كما كان وصار كما اذا اخذتم ارضه او رماء فلم يسه فلذلك لم يجب الضمان حتى يستقر فكان ذلك اى توقف الحكم الى الاستقرار بمنزلة الجراحة نثاق فيها يينظر مال امرها المعروفة فرارها في حق الضمان لان اندمالها بالبرء منهم على وجه لا يبق لها اثر وهو كما مضى ارب اذا امره رب الدال ان يبيع ويشترى في بلد كذا تجاوزه يجب الضمان بنفس الجائزة ولكن لا يتأكد لاحتمال الانتقاض بالماودة الى ذلك البلد قبل التصرف فاذا تصرف قبل الماودة فبأنه يتأكد الضمان كداهنا \* فاما لدلالة على مال الناس فليست بنفسها مباشرة لان المال غير محفوظ بالبعد عن ايدى الناس واعينهم بل هو محفوظ بالقرب منهم وبأيدىهم والدال لم يلزم الحفظ ايضا فلا يصير جانيا بازالة الحفظ بدلالته بقيت دلالة سببا محضا (قوله) ويلزم دلالة المودع جواب عن سؤال آخر رد على ما ذكرنا ايضا فان دلالة المودع السارق على الوديعة سبب محض كدلالة غير المودع لتخلل فعل المختار بينهما وبين التلف ثم انها توجب الضمان على الدال بالاتفاق فبالهو ضامن بجنائه على مال الوديعة من الحفظ وتضييدها بها فكان ضامنا بالمباشرة دون التسيب \* مضافا اليه اى الى الدال \* على موجب العقاب اى موجب عقدا الاحرام فانه ترك ما التزمه بمقتد الاحرام من ترك التمرض للصيد وامننه عنه كانه دع ترك ما التزمه بمقتد الوديعة \* وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس يبنى لودل حلال في الحرم على صيد الحرم فقتل بدلالته لا يضمن الدال شيئا كالا يضمن الدال على مال انسان ليسرقة لان صيد الحرم باعتبار كونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس فان الشارع جعل الحرم مأمنا آمنا لاستيناس زوار البيت ومحاوره ليقى معمورا الى آخر الدهر بجوارتهم وزيارتهم فان العمارة لا تحصل الا بالامن فكانت حرمة الصيد باعتباراته من عمارة الحرم وزينته فاشبه امرض الصيد فيه اتلاف الاموال المملوكة واتلاف متاع المسجد والاموال المحترمة لحق الله تعالى كالاموال الموقوفة الا ترى ان الضمان الواجب فيه ضمان الحول كضمان الاموال حتى لا يمتد بهتد الجاني والضمان الواجب بالاحرام جزاء الفعل حتى لا يمتد بهتد الجاني مع ايجاد الحول كالجزاء الواجب بالجناية على النفس عمدا واذا كان كذلك بقيت دلالة سببا محضا كدلالة غير

المودع السارق على مال انسان لتخلل فعل مختار بينهما وبين التلف وهو فعل الصائد وانعدام عقد التزام ترك التعرض من الحلال (قوله) ومن دفع مثال آخر للسبب المحض \* فوجبا به نفسه اى ضرب بذلك السكين او السلاح نفسه فهلك من الوجع وهو الضرب باليد او بالسكين من باب منع \* لان ذلك اى الدفع الى الصبي سبب محض لانه طريق الى التلف \* اعترض عليه \* وهى قتل الصبي نفسه باختياره \* لا تضاف تلك العلة الى السبب بوجه لان الدافع امره بامساك السلاح له باستعماله وانه تلف باستعماله وهو مختار في ذلك غير مأثور من جهة الدافع \* فاذا سقط عن يد الصبي على الصبي فجرحه كان الضمان حينئذ على الدافع \* لانه الضمير للشان \* اضيف الى الدافع العطب اى الهلاك ههنا لان الهلاك لم يحصل بمباشرة فعل الاهلاك اختيارا بل بامساكه الذى هو حكم دفع الدافع وهو متعمد في الدفع فيضاف ما لزم من الامساك اليه فيضمن \* فصار اى الدفع في هذه الصورة سببا له حكم العلة باعتبار ان علة التلف وهى السقوط عن يد الصبي تضاف اليه \* وكذلك اى وكذا دفع السكين في المسئلة الثانية من حل صياحى صياحرا لا يبر عن نفسه \* وليس منه سبيل اى ليس له ولاية عليه \* الى بعض المهالك فهلك بذلك الوجه اى بالحر في موضع الحر او بالبرد في موضع البرد او بالتردى من الشاهق او كانت الارض مسبعة وحياة فهلك باقتراس سبع اولدغ حية \* كان عاقلة الغاصب اى الذى حمله الى المهلكة \* وصار بمنزلة الغاصب ضامنا للدينة استحسانا \* واو قبل ضامنة او ضامين لكان احسن \* وفى القياس لاشئ عليهم وهو قول زفر والشافعى رحمهما الله لان الحر لا يضمن بالغصب فان ضمان الغصب يختص بمخومال متقوم والحر ليس بمال فلم يكن النقل الى المهلكة غصبا فصار كما لو نقله باذن ولي او حصل في يده بغير منعه \* والدليل عليه انه لو مات خنق انفه او بمرض لا يجب الضمان وكذا لو كان الصبي مكابلا لانه بمنزلة الحر \* فالحر حقيقة اولى بذلك \* وكذا لو كان يبر عن نفسه لا يجب الضمان فكذلك المبر لانها سواء في انها لا يضمنان بالغصب \* وجه الاستحسان انه سبب لان لانه يبر حق باستيلائه عليه والمسيب اذا كان متعمدا في تسيبه كان ضامنا للدينة على ما قلناه كخاف البر و ذلك لان الصبي محفوظ بيد الولي فصارت يده عليه مسكة لحفظه فاذا ازالته يده بطريق التعدى فقد ازال المسكة الحافظة وصار الصبي في يد الغاصب حقيقة وحكما لوجود الاستيلاء عليه بلا ممانعة فان الصبي لا يمارضه بيده ولا يسلطه اذلا عبارة له فصار النقل الى المهلكة مضافا الى يد الغاصب كافي الدابة فكان تحصيله في ذلك الموضع تمديدا والتلف مضاف الى حصوله في ذلك المكان اذ لو كان بمكان اخر لما صابه السبب الموجب للتلف فكان تقريبه الى المهلكة سببا في معنى العلة باعتبار الاضافة فانه يقال لو لا تقريبه اياه من هذه المهلكة لما صابه الآفة \* بخلاف ما اذا مات خنق انفه او بمرض لان سبب الهلاك امر حدث من نفس الصبي ولا يضاف الى ازالته يد الولي عنه ولا الى نقله الى مكان آخر بوجه اذ لا يقال لو لا اخذه من يد وليه واستيلائه عليه او لا تقريبه من المكان الفلانى لم تمت اذ لو كان في يد الولي وفي المكان الاول لاصابه الموت ايضا اذ الموت مختوم على العباد فلم يكن فعله سببا فضلا من ان يكون في معنى العلة \* وبخلاف ما اذا كان الصبي يبر عن نفسه لانه يمارضه بسلطه فلا يثبت يده حكما الا ترى انه لو ادعى انه عمده حكم فيه قول الصبي لا يده \* وبخلاف المكاتب الصغير لان الشرع قطع

اذا صححت بالدلالة غير انها يمرض الانتقاض فلم يجب الضمان بنفس الدلالة حتى يستقر وذلك بان يتصل بها القتل فكان ذلك بمنزلة الجراحة سنانا بهامى رقه قرارها فاما الدلالة على مال الناس فليس بمباشرة عدوان لانه غير محفوظ بالبعد عن ايدى الناس بل مالمسة ودفع امساك عن المال ولا يلزم دلالة المودع على الوديعة لانها مباشرة خيانة على ما التزمه من الحفظ بالتضييع فصار ضامنا بالمباشرة دون ان يضمن بفعل المدلول مضافا اليه بطريق التسبب وكان حكم المحرم في الجناية على موجب العقاب حكم المودع وكان صيد الحرم لكونه راجعا الى بقاع الارض مثل اموال الناس

ومن دفع الى صبي سكين او سلاحا اخر لم يمسكه للدافع فوجبه نفسه لم يضمن الدافع لان ذلك سبب محض اعترض عليه \* لا يضاف اليه بوجه واذا سقط عن يد الصبي عليه فجرحه كان ذلك على الدافع لانه اضيف الى العطب ههنا لان السقوط اضيف الى الامساك فصار سببا له حكم العلة وشبه بها



الولاية على المكاتب الصغير وجعل بمنزلة الكبير حكما حتى لا يولى على ما في يده من الأكساب ولا على نفسه فلا زوج ولما الحق بالكبير لم يثبت عليه يد المستولى لأن يده في نفسه اقرب كذا في الاسرار **ق**تين بما قلنا ان هذا ضمان جنابة لاضمان غصب والحر يضمن بالجنابة مباشرة وتسيبيا **و** اذا قتل الصبي في يد الناصب رجلا عمدا او خطأ حتى ضمت عاقلة الدية لم يرجع عاقلة بما ضمت على عاقلة الناصب لانه انشا القتل باختياره فلو ثبت له عاقلة حق الرجوع على الناصب كان ذلك باعتبار يده على الصبي والحر لا يضمن باليد **و** كذلك اي وكالا تضمن عاقلة الناصب في هذه المسئلة لم تضمن اذا مات الصبي بمرض **و** لما ذكرنا دليل المسائل الثلاث يعني ذكرنا في مسئلة سقوط السكن ان الدافع ضامن لان الدفع فيها سبب له حكم العلة لاضافة السقوط اليه فكذلك في مسئلة الحمل الا يضمن المالك وذكرنا في مسئلة قتل الصبي نفسه ان الدافع لا يضمن شيئا لاعتراض علة تمتع اضافة الحكم الى الدفع فكذلك في مسئلة قتل الصبي رجلا في يد الناصب وفي مسئلة موت الصبي في يده بمرض (قوله) وكذلك اي ومثل من دفع سكيننا في انه اذا اعترض عليه فعل مختار انقطع الحكم عنه وبقي سببا محضا والا كان سببا في حكم العلة من حمل صبيانا حرا على دابة وقال امسكها لي وليس من سبيل كذا في المبسوط **و** كان هذا في حمل صبيانا للتلقي لانه مفض الى **و** فان سقط الصبي من الدابة وهلك وهي واقفة او قد سارت بنفسها ضمت عاقلة الحامل اي دية الصبي سواء كان الصبي بمن يمسك على الدابة اي يقدر على امساك نفسه وضبطها **و** ان لم يكن لان الحامل سبب لانه حين حمله عليها فانه لو لا حمله لما سقط وهو متد فيه لانه ليس تسبيل منه شرعا ولم توجد علة سالحة لاضافة الحكم اليها بعد فبق الحكم مضافا اليه وصار الحامل بمنزلة صاحب العلة لان السبب كالباشر في هذا الباب اذا كان متصيا **و** وان ساقها الصبي وهو بحيث يصرفها اي يقدر على منع الدابة من السير وعلى ان يسيرها على وفق ارادته انقطع السبب اي يبق السبب معتبرا بهذه المباشرة الحادثة لان الصبي اذا كان متمسكا على الدابة كان مخارا في تسير الدابة والتلف حدث تسيرها فقد اعترض على السبب فعل مختار فانقطع به نسبة الحكم الى السبب وان كان بحيث لا يتمسك على الدابة ضمن الحامل الدية على عاقلة لان الصبي الذي لا يتمسك على الدابة بمنزلة متاع موضوع عليها فلا يمكن نسبة السير اليه واذا لم يوجد ما يقطع به نسبة الحكم عن السبب بق مضافا اليه **و** كذلك اي ومثل دافع السكن او الحامل على الدابة في التفصيل الذي ذكرنا رجل قال الصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرها لنا كل انت اولنا كل نحن ففعل فعلم لم يضمن الامر لانه صاحب سبب فانه تحلل بينه وبين السقوط والهلاك ما هو علة وهو صود الصبي الشجرة باختياره لنفسه فانه يقطع نسبة الحكم به عن السبب فان قيل هذا الجواب مستقيم في قوله لنا كل انت ولكن في قوله لنا كل نحن لا يستقيم بل ينبغي ان يسقط نصف الضمان لان قوله لا آكل الا ما يوجب كل الدية وقوله لنا كل انت لا يوجب شيئا فاذا قال لنا كل نحن كان جامعا بين ما يوجب الضمان وما لا يوجب فوجب سقوط نصفه كما اذا لدغته حية وجرحها انسان يسقط نصف الضمان لاجتماع الموجب وغير الموجب (قلت) الاصل ان يضاف الحكم الى العلة دون السبب وانما يضاف الى السبب عند تمذر الاضافة الى العلة بالكلية وهما لم يتمذرا لاضافة لان صود الصبي

وكذلك من حمل صبي ليس منه بسبيل له الى بعض الممالك مثل الحر والبرد والشواقي فمطب بذلك الوجه كان عاقلة الناصب ضامنا واذا قتل الصبي في يده رجلا لم يرجع عاقلة على عاقلة الناصب وكذلك اذا مات بمرض لم تضمن عاقلة غاصبه شيئا لما ذكرنا وكذلك من حمل صبي ليس منه بسبيل على دابة كان سببا للتلقي فان سقط منها وهي واقفة او سارت بنفسها ضمت عاقلة الحامل اذا كان سببا يتمسك

اولا

(باختياره)

باختياره لنفسه قد وجد وهو صالح لاضافة الحكم اليه واقطاعه عن السبب وان كان اشرا من الامر نفسه في المنفعة بقوله لنا كل نحن صالحا لاضافة اليه الا انه سبب والحكم يضاف الى العلة دون السبب **و** فاما الجرح والتلويح بكل واحد منهما علة للتلقي فاذا اجتمعا وتعدى الترجيح يضاف الحكم اليهما جميعا **و** لانه اي الامر صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة يعني لما وقعت مباشرة الصبي علة التلويح وهي الصمود للامر بحكم الامر صا الامر مستعملا له في التلويح بمنزلة الآلة واضيف فعل الصبي اليه فصار امره سببا في معنى العلة باضافة العلة اليه فيجب الضمان عليه **و** على هذا الاصل وهو ان السبب المحض لا يضاف الى الحكم ويضاف الى السبب الذي فيه معنى العلة (قوله) واما الذي يسمى سببا مجازا اي السبب الذي يطلق عليه اسم السبب بطريق المجاز **و** وانما خص هذا القسم بهذه التسمية وان كان غيره من الاقسام سوى القسم الاول مجازا ايضا لانه خلا عن معنى الاضفاء الى الحكم في الحال بخلاف ما اذا وجد فيه معنى العلة لان معنى الاضفاء موجود مع زيادة معنى وهو التأثير **و** ومثل التذر المعلق بدخول الدار وسائر الشروط **و** التذر قد يعاقب بشرط يراد كونه مثل قوله ان شئ الله مريض ففعل كذا وقد تعلق بشرط الاراد كونه مثل قوله ان دخلت الدار ففعل كذا وقد يتوهم ان المعلق بشرط يراد كونه سببا في الحال اذ الغرض من هذا التعليق حصول الشرط فكان مقتضا الى وجود المتشروط بخلاف التعليق بشرط لا يراد كونه لان المقصود فيه عدم الشرط فلا يكون مقتضا الى وجود المتشروط فيكون تسميته سببا مجازا **و** فاشار الشيخ بقوله المعلق بدخول الدار وسائر الشروط الى ان الوجهين سواء في عدم اليقينية في الحال لان قوله لله على لما تعلق بالشرط في الوجهين لم يصل الى ذمته والتصرف في غير محله لا ينعقد سببا فكان تسميته سببا باعتبار الصورة لا باعتبار المعنى كبيع الحر **و** الا انه ينعقد تصرف آخر وهو اليقين لانه عقد مشروع لمقصود وفي ذلك المقصود قد صادف التصرف محله بخلاف بيع الحر فانه لا ينعقد اصلا **و** وكان هذا قبل وجود الشرط بمنزلة الرمي قبل الوصول الى المرمى فانه يكون معتبرا على ان يصير قلابا بالوصول اليه ثم السراية الى ان يموت فاما قبل الوصول الى محله فلا يكون قلابا واذا كان بينهما ترس فلا يكون سببا كذا في التوقييم **و** ومثل اليمين بالله تعالى سببا للكفارة يعني قبل الحث **و** وسمى الاول وهو انت طالق وانت حرق في قوله انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار سببا لطلاق والعتاق قبل وجود الشرط مجازا يعني سميت اليمين بالله تعالى للكفارة وسمى المعلق في اليمين بغير الله تعالى سببا لاجزاء بطريق المجاز لان اليمين او المطلق سبب حقيقة **و** لما بينا في اول هذا الباب ان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم **و** وانما قال ادنى لان السبب الذي هو علة حقيقة او السبب الذي فيه معنى العلة موجب للحكم او طريق اليه مع نوع تأثير فاذ لا تأثير فيه يكون ادنى حاله ان ينعقد الى الحكم وان كان في السببية حقيقة **و** واليمين شرعت للبر سواء كانت بالله تعالى او بغيره والبر قسط لا يكون طريقا للجزاء في اليمين بغير الله تعالى ولا للكفارة في اليمين بالله عز وجل لان البر مانع من الحث لانه ضده وبدون الحث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يحمل المانع عن الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه في الحال **و** لكنه اي الحث او المذكور وهو المعلق او اليمين **و** يحتمل ان يؤل اليه اي يفضى الى الحكم

لانه صار بمنزلة صاحب العلة وان ساقها الصبي وهو بحيث يصرفها انقطع السبب بهذه المباشرة الحادثة وكذلك رجل قال لصبي اصعد هذه الشجرة وانفض ثمرها لنا كل انت اولنا كل نحن ففعل فمطب لم يضمن لانه صاحب سبب ولو قال لا كل انتا من ديتي على عاقلة لانه صار بمنزلة صاحب العلة لما وقعت المباشرة له ومثالنا على هذا اكثر من ان نحصى فاما الذي يسمى سببا مجازا فمثل قول الرجل انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار ومثل التذر المعلق بدخول الدار وسائر الشروط ومثل اليمين بالله سببا للكفارة مجازا وسمى الاول لطلاق والعتاق سببا مجازا لما بينا ان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا واليمين شرعت للبر وذلك قط لا يكون طريقا للجزاء ولا للكفارة لكنه لما كان يحتمل ان يؤل اليه سببا مجازا



وهو الجزاء والكفارة عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار ما يؤهل اليه كتمية الضرب خرا في قوله تعالى اخبارا اني اراي اعصر خرا وتسمية البيض صيدا في قوله تعالى ليلوتكم الله بشئ من الصيد تناله ايديكم فان المراد منه البيض في عامة الاقاويل وتسمية الاحياء امواتا في قوله عز اسمه انك ميت وانهم ميتون ( قوله ) وهذا عندنا اي ما ذكرنا ان المعلق بالشرط واليمين ليسا بسيين في الحال فضلا من ان يكون فيهما معنى الملة مذهبنا حتى لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل الخث وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والمناق والشافعي رحمه الله جملة اي المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو معنى الملة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الخث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال لالة باعتبار تاخر الحكم ولكن في معنى الملة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم لا غير واذا كان سببا في الحال بمعنى الملة لم يحز تعليق الطلاق والمناق بالملك لان السبب لا ينفق في غير محله والاراء الاجبية والمبدل الذي ليس في ملكه ليسا بمجدين للطلاق والمناق من جهة هذا الحكم بقدر ما يان هذه المسائل فيما تقدم ( قوله ) وعندنا لهذا المجاز معنى المعلق بالشرط الذي سمي مجازا وهو قوله انت حر او طالق **هـ** شبهة الحقيقة اي جهة كونه ملة حقيقة من حيث الحكم **هـ** خلافا لفرقة الله فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض **هـ** وذلك اي الخلاف يتبين في مسألة التخيير هل يبطل التعليق وهي ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثانيا ثم طلقها **هـ** والتخيير تفصيل من قولهم اجز بنا جز اي تقديمه واصله التخيير كذا في العلية **هـ** فعندنا يبطل التخيير التام حتى او عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء **هـ** لان اليمين شرعت للبر في المقصود من شرعية اليمين - و **هـ** كانت بالله تعالى او بغيره تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان جائزا لا قدم والترك فاذا قصد الخالف ترجيح احدا الجانبين وتحقيقه كده باليمين التي هي عبارة عن القوة ليقوى بها على تحقيق ما قصده **هـ** فلم يكن يدمن ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء الاحالة في اليمين بغير الله تعالى **هـ** كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله عز وجل لتحقيق معنى اليمين من الحل والمنع واذا صار البر مضمونا بالجزاء **هـ** معنى في اليمين بغير الله تعالى صار لما ضمنه البر من الصلح والمناق ونحوهما شبهة الوجوب اي الثبوت في الحال بمعنى قبل فوات البر كالمفوض بغيره بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المفوض لاحالة فيكون الغصب حال قيام العين المفوضة في يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الإبراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما بحث هذه الاحكام كالا بصر قبل الغصب **هـ** وتحقيق ما ذكرنا ان البر وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او خوف لزوم الجزاء لاليمه اذ ليس الى العبد ايجاب ماليس بواجب شرعا لانه نصب شريعة وهو ترجع الى الشركة وماتت لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه فالبر من حيث انه واجب كان ثابتا موجودا ومن حيث انه غير واجب لغيره كان معدوما في نفسه ثبت له عرضة العدم ثبت بقدرها عرضة الوجود لجزاء ثبت لغيره عرضة الوجود ايضا ليكون الحكم ثابتا على قدر سببه

وهذا عندنا والشافعي رحمه الله جملة سببها هو معنى الملة وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما خلافا لفرقة الله وذلك يتبين في مسألة التخيير هل يبطل التعليق ام لا فعندنا يبطله لان اليمين شرعت للبر فلم يكن يدمن ان يصير البر مضمونا بالجزاء واذا صار مضمونا به صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب كالمفوض بغيره بغيره بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المفوض لاحالة فيكون الغصب حال قيام العين المفوضة في يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الإبراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما بحث هذه الاحكام كالا بصر قبل الغصب **هـ** وتحقيق ما ذكرنا ان البر وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او خوف لزوم الجزاء لاليمه اذ ليس الى العبد ايجاب ماليس بواجب شرعا لانه نصب شريعة وهو ترجع الى الشركة وماتت لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه فالبر من حيث انه واجب كان ثابتا موجودا ومن حيث انه غير واجب لغيره كان معدوما في نفسه ثبت له عرضة العدم ثبت بقدرها عرضة الوجود لجزاء ثبت لغيره عرضة الوجود ايضا ليكون الحكم ثابتا على قدر سببه

ففرقا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال اليه اشير في شرح التوفيم **هـ** ولا يقال سلمنا انه ثبت للبر عرضة العدم من الوجه الذي قلتم ولكن لان سلمنا انه ثبت للجزاء بقدرها عرضة الثبوت لان ثبوت الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصل ولهذا لا تجب الكفارة في القموس لان عدم البر فيها اصلي بخلاف المتقدمة وعرضة العدم للبر لو ثبتت انما تثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لغيره يقتضي ان يكون عرضة العدم له من الاصل لان ثبت له عرضة العدم بعد الوجود واذا كان كذلك لم تثبت عرضة الوجود للجزاء بهذه العرضة **هـ** لانا نقول ما ذكرت مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق قد ثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما ثبتت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان قلت اس كذا فاسرائي طالق وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القيل فعرضة عدم البر فيه على اي وجه كانت توجب عرضة وجود الجزاء بقدرها **هـ** واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا من ثبوت شبهة السببية للمعلق قبل وجود الشرط **هـ** لم يبق شبهة السبب الا في محله اي محل السبب او الضمير راجع الى شبهة وتذكيره باعتبار ان الثابت غير مرتب على التذكير اذ لا يقال شبهة وشبهة على ما مر بيانه في اول هذا الكتاب **هـ** قال الشيخ رحمه الله لا بد لشبهة السبب من محل يسبق فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقة ذلك الشيء الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في الرجال بالاتفاق ولا في حق المحارم عندها وان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع لا تثبت فيهما **هـ** فاذا فات المحل بتجيز الثلاث بطل اي التعليق وفي بعض النسخ بطلت اي اليمين لان التعليق او اليمين يثبت بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك شبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لبطان محل الجزاء كما يبطل بطلان محل الشرط بان جعل الدار بيتنا **هـ** وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلة الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية النكاح تنفقر الى بقاء الحل ولا تنفقر الى بقاء الملك اليه اشير في الطريقة البر غريبة **هـ** وشرط الملك في الاستدعاء لما سذكر ( قوله ) وعلى قوله اي قول زفر لاشبهه له اصلا بمعنى ليس لهذا الجزاء شبهة الحقيقة بوجه لانه لا بد لسبب وشبهته من محل يشهد فيه كالسبب الحسي والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فالوجوب قطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرمي والرمي اليه واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى الحل واحتمال ضروره سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط الحل في الحال بل يكفي احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين ومحلهما ذمة الخالف فتبقى بقاءها **هـ** قوله وانما الملك جواب سؤال ورد عليه وهو ان يقال لما خلا المعلق عن السببية حقيقة وشبهة يبنى ان لا يشترط الملك والحل في ابتداء التعليق كما لا يشترط لبقائه لان ما يرجع الى الحل الابتداء والبقاء فيه سواء لما شرط الملك والحل في انتهاء عرفنا انه لم يحل عن شبهة السببية **هـ** فقال اشتراط الملك

وعلى قوله لا شبهة له اصلا وانما الملك المحال اعتبر رجحان جانب الوجود ليصح الايجاب فلم يشترط للبقاء



في الابتداء ليس لشبهة السببية ولكن اشتراطه باعتبار ان هذا تصرف بين وهي وضعت لتحقيق البر وانما يتحقق ذلك اذا كان مضمونا بالجزء كما يتناقاه اذا علم انه يلزمه ما ينضرب به عند ترك البر يتحرز عنه واذا علم انه لا يلزمه شيء عند الترك لايبالي بقوات البريفوت ما هو المطلوب من اليقين فشرط الملك في الابتداء ليكون الجزء غالب الوجود باعتبار الحال الراعية ثم اذا صحت اليقين بوجود الملك لم يشترط للبقاء بالاتفاق فكذلك اي فكلملك الحل يشترط في الابتداء ولا يشترط في البقاء ثم استوضح ما ذكر بقوله وذلك مثل التعليق اي عدم اشتراط بقاء الحل لبقاء التعليق مثل عدم اشتراطه في الابتداء فان تعليق الثلاث بالملك في امراته حرمت على الخالف بالثلاث يصح بان قال للمعلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا فلان يبقى بدون الحل كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء والجواب يعني عما استدلل به زفر وهو مسألة التعليق بالملك في المطلقة ثلاثا ان ذلك الشرط وهو النكاح الذي تماق به الطلاق في حكم الملل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة العلة له وتماق الحكم بحقيقة علته يبطل حقيقة الإيجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لبيده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لاسرائة ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التعليق فالنطق بشبهة العلة يبطل شبهة الإيجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة فصار ذلك اي كون هذا الشرط في حكم الملل معارضا لهذه الشبهة اي مانعا لها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعاق قبل تحقق الشرط وهو معنى قوله السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء وكون الشرط في معنى الملل يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضته واذا امتنع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذي له حكم الملل لم يشترط قيام محل الجزاء بعد زوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحلها دمة الخائف لانه يمين محضة تبقى ببقائها وباقي الكلام في هذه المسئلة قد مر في فصل التعليق بالشرط (قوله) واما الإيجاب المضاف فهو سبب للحال اذا المانع من انعقاد الإيجاب سببا فيها في ما تقدم يمددوره من امثلة التعليق الذي هو حائل بين الإيجاب وبين محله ولم يوجد ذلك في الإيجاب المضاف فينقصد سببا الا ان حكمة يتأخر الى الوقت المضاف اليه للاضافة الا ترى ان اضافة الإيجاب الصوم على المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه حقيقة مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه كما يصح من المقيم فعرضا ان الاضافة غير مائة عن سببية الإيجاب ولهذا لوقال الله على ان تصدق بدينهم يوم الجمعة فتصدق به قبل يحث صح عن المنذور لان الاضافة دخلت على الحكم فاجله لا على نفس السبب فاذا عجل المؤجل صح كما اذا عجل الدين المؤجل او عجل الصوم في السفر بخلاف ما اذا قال اذا جاء يوم الجمعة فله على ان تصدق بكذا فعجل قبل عيئه حيث لا يقع عن المنذور لان كلة اذا للشرط والمعاق بالشرط لا ينقصد سببا قبل وجود الشرط فلا يصح

فكذلك الحل وذلك مثل التعليق قبل الملك يصح في امراته حرمت بالثلاث على الخالف بالملك وان عدم الحل عند الخلف والجواب عنه ان ذلك الشرط في حكم الملل فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه واما الإيجاب المضاف فهو سبب للحال وهو من اقسام الملل على ما تبين ان شاء الله تعالى واما السبب الذي له شبهة الملل فحل ما قلنا في اليمين بالطلاق والاتفاق والله اعلم بالصواب

التعجيل قبله وسيأتيك زيادة بيان لهذا الفصل ان شاء الله تعالى فقل ما قلنا يعني السبب الذي قلنا انه سبب مجازا هو السبب الذي له شبهة الملل على ما قرع سمعك تقريره والله اعلم

### باب تقسيم العلة

اي تقسيم ما يطلق عليه اسم العلة او ما يوجد فيه معنى العلة بوجه لا تقسيم حقيقة العلة فانها ليست بتقسمة على هذه الوجوه المذكورة ثم العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها لا بواسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقية واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على اختيار الشيخ ثم انها تنقسم بحسب استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام قسمة عقلية علة اسما ومعنى وحكما وفي نظائرها ككرة وعلة اسما ومعنى ولا حكما كالبيع لشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول منها وهو الذي سماه الشيخ وصفا له شبه الملل وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المعاق فهذه الاقسام الستة مذكورة في الكتاب والقسم المذكور رابعا فيه وهو العلة التي لها شبه بالاسباب وان كان غير خارج عن هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى لا حكما كالايجاب المضاف او علة معنى لا اسما ولا حكما كاملة العلة ولكن باعتبار شبهة بالاسباب الذي قد يخلو القسمان عنه تجمله الشيخ قسما آخر فصارت الاقسام به سبعة والقسم السابع بالقسمة العتلية وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى مذكور في الباب الذي يليه وهو الشرط الذي سلم عن معارضة العلة والضمير في وهو الحقيقة وهو المجاز راجع الى القسم معنى في حيز الاسباب اي في درجتها ومحالها والحيز كل مكان فيدل من الحوز الجمع وفي الصحاح الحيز ما انضم الى الدار من مرافقها وكل ناحية حيز فقل البيع المطلق اي البيع البات الخالي عن شرط الخيار ونحوه وما يجري مجرى ذلك اي يجري ما ذكرنا من الملل مثل التعليق لوقوع الطلاق والاعتناق لازالة الرق واثبات الحرية والنذر لايجاب المنذور ونحوها لما ذكرنا من تفسيرها اللام متملة يكون هذه الامثلة من القسم الاول يعني هذه الاشياء عال حقيقة لهذه الاحكام لما ذكرنا من تفسير العلة لغة انها عبارة عن المفير وحقيقة ما وضعت له في الشرع انها عبارة عما يضاف اليه الحكم ابتداء وهذه الاشياء بهذه المثابة فتكون عللا حقيقية قال شمس الائمة رحمه الله بعد ذكر هذه الامثلة كل واحد منها علة اسما من حيث انه موضوع لاجل هذا الموجب وان هذا الموجب مضاف اليه بغير واسطة وعلة معنى من حيث انه مشروع لاجل هذا الموجب وعلة حكما من حيث ان هذا الحكم يثبت به ولا يجوز ان يتراخي عنه فكان علة حقيقية واما فسر المعنى بقوله

### باب تقسيم العلة

وهي سبعة اقسام علة اسما وحكما ومعنى وهو الحقيقة في الباب وعلة اسما لا حكما ولا معنى وهو المجاز وعلة اسما ومعنى لا حكما وعلة هو في حيز الاسباب لها شبه بالاسباب و وصف له شبه الملل وعلة معنى وحكما لا اسما وعلة اسما وحكما لا معنى اما الاول فقل البيع المطلق للثلاث والنكاح للمل والقفل للتصان وما يجري من ذلك من الملل لما ذكرنا من تفسيرها وحقيقة ما وضعت له وانما نعني بالمعنى ما تقدم وهو الاثر



وانما نفي بالنفي كذا لئلا يتوهم انه اراد به النفي القوي او الاصطلاحي كما يشير اليه كلام  
شمس الاثمة ( قوله ) وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم \* لاختلاف في ان  
العلة عقلية كانت او شرعية تتقدم في الملول رتبة \* ولا خلاف بين اهل السنة في ان العلة  
العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة الاصبع تقارن حركة الحاتم وفعل التحريك يقارن صيرورة  
الفاعل متحركا وكالكسر يقارن الانكسار والاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين  
لزم بقاء الاغراض او وجود الملول بلا علة وكلاهما فاسد \* ولكنهم اختلفوا في جواز  
تقدم العلة الشرعية الحقيقية على معلولها وتأخر الحكم عنها قدما وتأخرا زمانيا \* فذهب  
المحققون منهم الى انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة واليه اشار الشيخ بقوله وذلك  
كالاستطاعة مع الفعل \* وقوله عندنا متعلق بقوله الواجب كذا يعني الواجب في العلة  
الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل اقترانهما  
عند جميع اهل السنة فاذا تقدمت اى العلة الشرعية على الحكم لم تتم علة مطلقة اى تامة  
حقيقية بل تسمى علة مجازا او سببية معنى العلة \* ومن مشايخنا مثل ابي بكر محمد بن الفضل  
وغيره من فرق بين الفصلين اى العلة الشرعية والعلة العقلية او العلة الشرعية والاستطاعة  
فلم يجوز تراخي الحكم عن العلة العقلية او تراخي الفعل عن الاستطاعة وجوز ذلك في العلة  
الشرعية وقال لا يجوز خلوها عن الحكم ولكن يجوز ان لا يتصل الحكم بها ويتأخر  
عنها لما نفع \* كذا ذكر شمس الاثمة وهذا اللفظ يشير الى جواز تأخر الحكم عنها عندهم  
دون الوجوب والى عدم اشتراط الاتصال \* ولفظ الكتاب يشير الى وجوب التأخر  
وعدم جواز المقارنة عندهم \* وذكر صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه قال بعض  
الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة \* بلافصل وهذا يدل على جواز التأخر بشرط الاتصال \*  
وجه قولهم ان العلة ما لم توجد تمامها لا يتصور ان تكون موجبة حكمها لان عدم لا يؤثر  
في شيء واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبا ضرورة واذا جاز  
تقدمها برمان جاز برمانين وازمنة \* بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبق زمانين فلزم  
القول بمقارنة الفعل ايها لئلا يلزم وجود الملول بلا علة او خلو العلة عن الملول فاما  
العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها في حكم الجواهر والاعيان لا ترى ان فسخ البيع  
والاجارة والرهن والصرف والسلم والوديعة وسائر العقود جائز بعد ازمته متطاولة ولو لم  
يكن لها بقاء شرعا لما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تأخر الحكم عنها  
ما يلزم في الاستطاعة \* وهو معنى قوله فيتصور بقاؤها وتراخي الحكم عنها بلافصل اى بلا  
لزم فصل بين العلة والملول لانها لما كانت باقية وقت وجود الحكم ثبت الاتصال بينهما  
ضرورة \* والجواب عنه انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها ومقارنة الاستطاعة  
الفعل والاصل اتفاق الشرع والعقل فوجب ان يكون العلة الشرعية مقارنة لحكمها ايضا  
على ان عال الشرع اعراض في الحقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء \* وما قالوا انها

وليس من صفة العلة  
الحقيقية تقدمها على  
الحكم بل الواجب ان تراجا  
معا وذلك كالاستطاعة  
مع الفعل عندنا فاذا  
تقدم لم يسم علة مطلقة  
ومن مشايخنا من فرق  
بين الفصلين وقال لا بل  
من صفة العلة تقدمها  
على الحكم والحكم يعقبها  
ولا يقارنها بخلاف  
الاستطاعة مع الفعل لان  
الاستطاعة عرض لا بقاء  
لها ليكون الفعل عقيبا  
فلضرورة عدم البقاء  
يكون مقارنة للفعل فاما  
العلل الشرعية فلها بقاء  
وانها في حكم الاعيان  
فتصور بقاؤها وتراخي  
الحكم عنها بلا فصل

موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لبقاء للمقود الشرعية لان العقد  
كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو بقي لبقى حكما لحاجة الناس ولا حاجة لها الى بقاءها  
لانهم يحتاجون الى الحكم وانه يبقى بلا سبب لان ما وجد يبقى حتى يوجد ما يرفعه \* وهؤلاء  
يقولون الفسخ رد على الحكم فيطل الحكم لاعلى العقد \* ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب  
البعض فلذلك ضروري ثبت دفعا للحاجة الى فسخ احكامها اذ فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد  
لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيها وراه موضع الضرورة اليه اشار صدر الاسلام  
في اصول الفقه ( قوله ) واما الذي اى القسم الذي هو علة اسما فمما سبق ذكره من الايجاب المطلق واليمين  
قبل الحث فان كل واحد منهما علة اسما لوجود صورة العلة وكذا الحكم اذا ثبت يضاف  
اليه بلا واسطة فان الكفارة تضاف الى اليمين والطلاق والساق الواقع يضاف الى التعليل  
اولا لاتفاق السابق ولكنه ليس بعلة معنى لانه لا يؤثر في الحكم قبل وجود الشرط والحث  
ولا حكما \* وهو ظاهر \* وكذلك بيع الحر علة اسما لوجود صورة الايجاب والقبول  
لامعنى ولا حكما لعدم التأثير والحكم \* قال شمس الاثمة رحمه الله العلة معنى وحكما ما يكون  
ثبوت الحكم عند تقررده لا عند ارتقاعه وبعد الحث لا يبق اليمين بل ترتفع وكذا ابعاد وجود  
الشرط في اليمين بالطلاق والعتاق لا يبق اليمين فكيف يكون علة معنى وحكما ( قوله ) واما  
العلة اسما ومعنى لاحكاما فتل البيع الموقوف كبيع الفضولي مال غيره بغير اذنه هو علة \*  
اسما لانه بيع مشروع لان البيع المشروع هو ان يوجد ركنه من اعله مضافا الى محله وقد  
وجد ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه \* وذلك مناه اى اثر البيع ان يكون مفيدا  
للملك لان البيع لغة وشرعا موضوع لافادة الملك وهذا البيع بهذه الصفة لانه انفق لافادة الملك  
وقد ظهر اثره في الحال فان الملك في البيع ثبت للمشتري موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق  
المبيع يتوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت للملك موقوفا لما توقف وبطل كالموقوف قبل العقد ثم اشتراه  
فتثبت انه علة معنى ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه يثبت كذا في اجازات الاسرار  
\* لاحكاما لان حكمه اى حكمه الاصل وهو اثبات الملك البات تراخي الى اجازة المالك للمانع وهو حق  
المالك لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه فلو ثبت للملك البات قبل الاجازة لتضرره بخروج  
الدين عن ملكه بدون رضاه \* فاذا زال المانع بالاجازة ثبت الحكم بهذا البيع من الاصل اى يستند الى وقت  
العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فيظهر به انه كان علة لاسيا يعني  
لا يتوهم بتأخر الحكم عنه انه سبب لاعلة لان العلة قديتاخر حكمها المانع فان اصل البيع  
صحیح من المالك والحكم متأخر على اصل الثاني الى ان يتفرقا وهذا تأخر للمانع وهو الخيار  
وشهر رمضان سبب اى علة لوجوب الصوم في حق المسافر والحكم متأخر الى ادراك عدة  
من ايام اخر كذا ذكر الفاضل الامام في الاسرار في هذا المسئلة وهذا الكلام منه مستقيم لانه  
قابل لجواز تخصيص العلة ولكن ما ذكره الشيخ رحمه الله ان حكمه تراخي لمانع مشكل  
على اصله لانه ينكر تخصيص العلة وما ذكره يؤدى الى القول بالتخصيص \* ويمكن ان يحسب

واما الذي هو علة اسما فمما سبق  
ذكره من الايجاب المعلق  
بالشرط على ما مر ذكره  
واما العلة اسما ومعنى  
لا حكما فتل البيع  
الموقوف هو علة اسما لانه  
بيع مشروع ومعنى لان  
البيع لغة وشرعا وضع  
لحكمه وذلك معناه لاحكاما  
لان حكمه تراخي للمانع  
فاذا زال المانع ثبت الحكم  
به من الاصل فيظهر  
انه كان علة لاسيا وكذلك  
البيع بخيار الشرط علة  
اسما ومعنى لاحكاما لان  
الشرط دخل على الحكم  
دون السبب لان دخول  
الشرط فيه مخالف للقياس  
ولو حمل داخلا لاعلى  
السبب لدخل على الحكم  
ايضا واذا دخل على الحكم  
لم يدخل على السبب وكان  
اقلهما اولى فبقى السبب  
مطلقا فلذلك كان علة اسما  
ومعنى لاحكاما ودلالة كونه  
علة لاسيا ما قلنا ان  
المانع اذا زال وجب  
الحكم به من حين الايجاب



عنه بأنه انما انكر التخصيص على معنى ان يكون العلة فائقة حقيقة وتختلف الحكم لمانع  
وهنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة حقيقية لتختلف الحكم عنها فلا يكون  
تخصيصا. ولقال ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا تعلق  
عنها لمانع لم يبق علة حقيقة وحينئذ يجوز التخصيص ويرفع الخلاف والامر بخلافه  
وكذلك اى ومثل البيع الموقوف البيع بشرط الخيار علة اسما ومعنى لاحكاما لان دخول  
الشرط في البيع مخالف للقياس فان القياس يقتضى عدم جواز اشتراط الخيار فيه لكونه متضمنا  
تعالى الخلق بالخطر وهو قار الا ان الشرع جوزه للضرورة والحاجة والضرورة تندفع  
بإدخال الشرط في الحكم الذى هو اقل خطرا فكان اولى بالاعتبار من ادخاله في السبب الذى  
هو اكثر خطرا قليلا للخطر بقدر الامكان فيبقى السبب وهو البيع مطلقا اى غير متعلق  
بالشرط كالبيع الخالى عن الخيار. فذلك اى لكونه مطلقا كان علة اسما ومعنى لاحكاما متعلق  
الحكم بالشرط ودلالة لكونه علة لاسيما ما قلنا في البيع الموقوف ان المانع وهو الخيار اذا زال  
بمضى المدة او باسقاط من له الخيار. وجب الحكم اى ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من  
وقت الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة. الا ان اصل الملك لما صار  
معلقا بالشرط لم يكن موجودا قبل الشرط فالعقود الموجودة في هذه الحالة من المشتري لا يتوقف  
على ان ينفذ ثبوت الملك له اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت في الملك صفة التوقف  
لا تعليق بالشرط وتوقف الشيء لا يعدم اصله ثبت اعتناقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ  
ثبوت الملك له كذا ذكر شمس الاثمة رحمه الله. وانما ذكر قوله ودلالة لكونه علة لاسيما  
اشارة الى الفرق بينه وبين عقد الاجارة فان له شبا بالسبب كما سنذكره. وقوله ههنا اى  
المانع اذا زال يشير الى تخصيص العلة ايضا الا ان الجواب ماسر ( قوله ) وكذلك اى ومثل  
ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجارة.  
اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في ثبات الملك دون غيره. لاحكاما  
لما عرف في موضعه من البسوط وغيره ان هذا العقد وارد على المدوم وهو المانع الذى  
توجد في مدة الاجارة والمدوم ليس بمحل للملك واذا لم يثبت الملك في المانع في الحال لم يثبت في  
بداهة وهو الاجارة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والثمن ثبت انه ليس بعلة حكما وكان يبنى  
ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المدوم ليس بمحل العقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان العين  
المنتفع بها الموجودة في ملك المانعة اقيمت مقام المنفعة في حكم جواز العقد وزومه الحاجة كإقام عين  
المرأة مقام ما هو المقصود بالنكاح في العقد والتسليم وقام الذمة التى هي محل السلم فيه مقام تلك العقود عليه  
في حكم جواز السلم ولذلك اى ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجارة قبل الوجوب وصح اشتراط  
التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى لكنه عقد اى عقد  
الاجارة يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يبنى هذا المقدور ان صح في الحال باضافته الى العين التى هي  
محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة ينزله المضاف الى زمان وجودها كأنه يشق وقت وجود  
المنفعة ليقترن الانقضاء بالاستيفاء وهو معنى قول مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يشهد

( والمقد )

وكذلك عقد الاجارة علة  
اسما ومعنى لاحكاما لما  
عرف في موضعه ولذلك  
صح تعجيل الاجارة لكنه  
يشبه الاسباب لما فيه من  
معنى الاضافة حتى لا يشق  
حكمه

وانقضاءها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجارة على حال استيفاء المنفعة  
حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة الغير مقام المنفعة في حق  
المعقود عليه بمنزلة المضاف الى مدوم سيوجد كالوصية المضافة الى ما يمر تحيله المام والطلاق  
المضاف الى شهر واذا تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبه السبب  
بقدره لان اضافة الانقضاء الى زمان سيوجد توجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد  
من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة انقضائه في حق الحكم عند وجود المنفعة  
فكان له شبه بالاسباب من هذا الوجه. بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان  
انقضاءها ثبت في الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيها الى اثبات معنى الاضافة  
فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب واقتصر فيما نحن فيه على  
زمان وجود المنفعة لما ذكرنا. ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة في هذا العقد لعدم المعقود  
عليه فلم ينقد في حقه يبنى ان لا يثبت الاضافة في حق الاجارة لقيام محلها وهو الذمة فيثبت  
ملك الاجارة به في الحال كما يثبت ملك الثمن بالبيع. لانا نقول نحن لا يثبت الاضافة في حق  
الاجارة ولكن لا يثبت ملك الاجارة في الحال رعاية للمساواة بين البديلين ونظرا للجائين  
فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستأجر لا يثبت ملك الاجارة للمؤاجر ايضا حتى لو شرط  
في العقد تعجيل الاجارة يثبت الملك فيها للمؤاجر ايضا لان حق المستأجر سقط بقبول  
شرط التعجيل فلم يسبق المعادلة واجبة الرماية. وهذا بخلاف ما اذا عجل المشتري الثمن  
الى البائع والخيار للمشتري حيث لا يملكه البائع لان المانع من ثبوت الملك وهو الخيار  
قائم فلا يثبت الملك مع المانع كالديون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع زكوة بمد تمام  
الحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا فحق المستأجر وقس سقط فيثبت الملك  
في الاجارة ( قوله ) وكذلك اى وكتمت الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالتعلق المضاف  
الى وقت وكالتدر المضاف الى وقت في المستقبل. علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف  
اليه ومعنى لتأثيره في ذلك الحكم. لاحكاما لتأخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته  
في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقديرا اوجبت شبهة السبب حقيقة الاضافة  
اولى بذلك ولما ثبت معنى السببية في هذا الايجاب يثبت الحكم عند مجئ الوقت مقتصرا  
عليه لاستندا الى اول الايجاب. ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجئ الوقت صح تعجيل  
الاداء فيما اذا قال الله على أن تصدق بدينهم غدا حتى لو تصدق به قبل مجئ الغد وقس  
عن المنذور عندنا خلافا لزفر رحمه الله كاداء الزكوة بمد كمال النصاب قبل حولان الحول  
وكاداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر وكذا لو اضاف التدر بالصوم او بالصلاة الى زمان المستقبل  
يجوز تعجيله عند ابي حنيفة وابي يوسف ورحمهما الله لوجود العلة اسما ومعنى. وعند محمد  
وزفر رحمهما الله لا يجوز لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجبه الله تعالى من العبادات  
الدينية في وقت بعينه لا يجوز ادائه قبله فكذا ما توجه على نفسه بخلاف الواجبات المالية. الا

وكذلك كل ايجاب  
مضاف الى وقت فانه علة  
اسما ومعنى لاحكاما لكنه  
يشبه الاسباب وذلك  
ان يوجد ركن العلة  
اسما ومعنى وتراخي عنه  
وصفه في تراخي الحكم الى  
وجوده واذا وجد الوصف  
اتصل بالاصل لحكمه  
فكان بمعنى الاسباب حتى  
يصح اداء الحكم قبله



ان اباحيفة وابا يوسف رحمهما الله يقولان ان النذر يلزم بنذره الصلوة والصوم دون الوقت لان معنى القرية في الصوم والصلوة لافي تعيين الوقت فلا يكون الوقت فيه معتبرا كافي الصدقة ولا يقال العباد في بعض الاوقات قد يكون افضل كما ورد في الاثر لاننا نقول النذر لا يستمد بالفضيلة بالاجماع فان من نذر ان يصوم يوم عرفة او عاشوراء فصام بهدمضى ذلك اليوم يومادونه في الفضيلة عن موجب نذره مع قدرته على مثل ذلك الوقت فيما بعد بخلاف الصوم الفرض والصلوة الفرض لان الشروع جعل الوقت سببا فيها فاذا آتاهما قبل الوقت كان اداء قبل السبب فلا يجوز اليه اشير في المبسوط وكان ذلك اي ما ذكرنا من عقد الاجارة والايجاب المضاف من القسم الرابع ثم شرع في بيان القسم الرابع فقال ذلك اي القسم الرابع ان يوجد ركن الصلاة ويتراخي عنه وصفه فيتراخي الحكم وهو وجوب الاداء الى وجود الوصف فن حيث وجود الاصل كان الموجود علة لان الوصف تابع للاصل فيعدم لا يستند الاصل ولهذا يضاف الحكم الى الاصل دون الوصف ومن حيث ان ايجاب الحكم باعتبار الوصف وهو منتظر بهما كان الاصل قبل وجود الوصف طريقا للوصول الى الحكم فكان سببا فاذا وجد الوصف انفصل بالاصل بحكمه اي اذا وجد الوصف وثبت الحكم انفصال بالاصل بطريق الاستناد اذا الوصف لا يستقل بنفسه فيصير الاصل بذلك الوصف علة فكان اي الاصل قبل وجود الوصف بمعنى الاسباب لتوقف الحكم على واسطة وهي الوصف وقوله حتى يصح اداء الحكم اي الواجب قبله اي قبل الوصف متصل بقوله ان يوجد ركن العلة اسمها ومعنى ويتراخي عنه وصفه ويحتمل ان يكون متصلا بقوله بمعنى الاسباب اي له حكم الاسباب باعتبار عدم الوصف ولكنه ليس بسبب حقيقة بل هو بدون الوصف علة حتى صح الاداء قبله وذلك اي ما يشبه الاسباب من العلة مثل نصاب الزكاة قال مالك رحمه الله ليس النصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه تاما بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحث وتعجيل الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي رحمه الله النصاب قبل الحول علة تامه لوجوب الزكاة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال تبين اكالسفر في حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حولا من العلة لما صح التعجيل قبله كالموعجل قبل تمام النصاب وقيل ان يحمل الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المؤادي زكاة غير موقوف على حلول الاجل كالديون اذا عجل الدين كالسافر اذا صام صح فرضا كالتقيد اذا صلى في اول الوقت واذا وقع المؤادي زكاة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عندهلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه عند الحول كذا في الاسرار ولكن اذكر في المبسوط وكتب اصحاب الشافعي ان النصاب اذا هلك قبل الحول له ان يسترد المجل الى الفقير منه اذا بين له ان يعطيه بمجلا وان اطلق عند الاداء لم يكن له ان يرجع عليه فلي هذا يجوز ان يكون المذكور في الاسرار بعض اقواله

وذلك مثل زكاة النصاب في اول الحول هو علة اسمها ومعنى اما اسمها لانه وضع له ومعنى لكونه مؤثرا في حكمه لان الفناء بوجوب المواساة لكنه جعل علة بصفة الفناء فلما تراخي حكمه اشبه الاسباب الا يرى انه انما يتراخي الى ما ليس بمحدث به والى ما هو شبه بالعمل

وعندنا هو علة في اول الحول ولكن له شبه الاسباب كذا ذكر في الكتاب لانه اي النصاب وضع له اي لا يجاب الزكاة شرعا ولهذا تضاف الزكاة اليه ومعنى ان يكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب اذا الفناء بوجوب المواساة اي الاحسان الى الغير لقوله تعالى واحسنوا وانفقوا والفناء في النصاب دون وصفه وهو الفناء وفي المغرب يقال آيته لمالي مؤساة اي جعلته اسوة اقدي به ويتقدي هو بي او واسية لغة ضميعة لكنه اي النصاب علة بصفة الفناء لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخي حكمه اي حكم النصاب وهو وجوب الزكاة الى وجود وصف النماء شبه النصاب قبل وجود الوصف الاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب بوجهين احدهما ان الحكم وهو الوجوب انما تراخي عن اصل النصاب الى ما ليس بمحدث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحفي وهو الدر والنمل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل السمن والدر والنمل في الحيوان يحصل بسومها في المرعى وسفائها وزيادة المال في اموال التجارة يحصل بخرقة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلاف الله تعالى واذا لم يكن ما تعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالمال تأكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فتقوى شبهه بالسبب وكانه احتريزه عن الرمي ونحوه فانه علة ما جرح وان توقف الجرح على تحريك السهم ومضيه في الهواء ووصوله الى المرمى اليه ونفوذ فيه لان بعض الوسائل لما حدثت به لم يثبت له شبه بالاسباب في حق الحكم بل جعل علة للجرح حقيقة كذلك والثاني ان الحكم تراخي الى ما هو شبه بالعمل لان النماء الذي هو في الحقيقة فضل على الفناء بوجوب المواساة كاصل الفناء ويثبت او يزداد به اليسر في الواجب وهو مقصود فيه على ما عرفت فكان اثره في وجوب الزكاة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضافة الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا تراخي الى ما هو شبه بالعمل كان له شبه بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلة في النصاب وجهة اصلها فقال ولما كان اي الحكم متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه شبه اي النصاب العمل اذا السبب الحقيقي ان يتراخي الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف الى السبب كافي دلالة السارق ونم يوجد وكان شبه العلة غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف يعني النصاب شبه العمل من جهة نفسه وشبه السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذي هو وصفه وتابع له فيرجح الشبه الذي ثبت له من جهة نفسه على الشبه الذي ثبت له من جهة وصفه ومن حكمه اي حكم النصاب الذي بينا انه علة تشبه الاسباب ان لا يظهر وجوب الزكاة في اول الحول قطعا فقلنا داخل تحت التني يعني لا يمكن القول بوجوبها في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لقوات الوصف عنها وهو النماء اذا العلة الموصوفة بوصف لا تعمل بدون الوصف كالارض علة لوجوب الشجر او الحراج بصفة النماء تحقيا او تقديرا بانتمك من الزراعة فاذا فاته هذا الوصف من الارض لم يبق سببا للوجوب

ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه شبه العمل وكان هذا شبه غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكاة في اول الحول قطعا بخلاف ما ذكرنا من البيوع ولما شبه العمل وكان ذلك اصلا كان الوجوب ثانيا من الاصل في التقدير حتى صح التعجيل لكن ليصير زكاة بعد الحول



بخلاف ما ذكرنا من البيوع بمنى الوقوف والبيع بشرط الخيار فان الملة بركتها ووصفها موجودة قبل وجود الاجارة والشرط الا ان حق المالك التعاقب بالشرط يتم ثبوت الحكم فمعد زوال المانع يثبت الحكم من اول الاجاب بلا شبهة فان ذلك يملك المشتري المبيع بزوائد المتصلة والمنفصلة \* وبخلاف المسافر اذا صام شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المؤدى يقع عن الواجب بلا شبهة لوجود الملة مطلقا بصفتها \* ولما اشبه النصاب العزل وكان النصاب اصلا كان وجوب الزكاة تبنا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت والوصف لا يقدم بنفسه بل بالموصوف استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا به حولي كرجل يمشي مائة يكون الوصف بهذا البقا ذلك الوليد بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصح تعجيل الزكاة قبل تمام الحول على خلاف ما قاله مالك رحمه الله لوقوع الاداء بعد وجود اصل الملة \* لكن يصير المؤدى زكاة بعد الحول على خلاف ما قاله الشافعي رحمه الله لعدم وصف الملة في الحال فاذا تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكاة لاستناد الوصف الى اول الحول وان لم يكن كاملا كان المؤدى تقاوفا حتى لو كان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان اقربة قدمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكاة \* وان اداه الى الامام كان له ان يسترد منه اذا كان قائما في يده لان الدفع اليه لا يزال ملكه عن المدفوع ( فان قيل ) لوعجل الزكاة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول وارادوا العياذ بالله ثم تم الحول والنصاب كامل جاز المؤدى عن الزكاة كما في التحنيس ولو صار المؤدى زكاة بعد الحول لشرط اهلية المصروف عند تمام الحول كشرط كمال النصاب ( قلنا ) وصف كون النصاب حوليا وان ثبت بعد تمام الحول ولكنه يثبت مستندا الى اول السبب بحكمه فيصير المؤدى زكاة بعد الحول من حين الاداء لا يقتصر على تمام الحول فيعتبر اهلية المصروف عند الاداء لا عند تمام الحول فكان استناده اوارتداده قبل الحول وبمنه سواء \* والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل يسقط بتوت المديون ويصير الدين حالا ويؤخذ من تركته ويموت صاحب المال في انشاء الحول ههنا يسقط الواجب ولا يؤخذ من تركته \* وكذا المديون يملك اسقاط الاجل ولا يملك صاحب المال ههنا اسقاط الحول فمرقا انه ليس بمعنى الاجل ( قوله ) وكذلك اي ومثل النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام من تعلق حق الوارث بالمال وحجر المريض عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والحياة والوصية ونحوها \* اسما لانه وضع في الشرع لتغير من الاطلاق الى الحجر \* ومعنى لانه مؤثر في الحجر عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم في حديث سعد بن مالك المالك لان تدع ورتك اغنياء خير من ان تدعهم علة يتكفون الناس فمنه عن التبرع فيما وراء الثلث لحق الورثة \* الا ان اي لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على امر

وكذلك مرض الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى الان حكمه يثبت بوصف الاتصال بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو في الحقيقة علة

آخر كتوقف وجوب الزكاة على النشاء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر بانا حتى او وهب المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب له يصير ملكا له في الحال لان الملة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت الملة واتصف المرض بكونه مرضا يمينا من اول وجوده لان الموت يحدث بالآلام تجتمع وعوارض من يلة لقوى الحيوية وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح منفردة سرت الى الموت فانه يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر فيصير كانه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برأ من المرض كان تبرعه نافذا لان الملة لم تتم بصفتها \* وهذا اي المرض اشبه بالمال من النصاب لان الوصف الذي تراخي الحكم اليه وهو الموت حادث به فان ترادف الآلام التي تحدث بالمرض مفض الى الموت بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس يحدث به كما ينشأ \* وكذلك اي ومثل المرض او النصاب الجرح علة للهلاك \* اسما لانه موضوع له ويضاف الهلاك اليه يقال مات فلان بجرح فلان \* ومعنى لانه مؤثر فيه ولكن تراخي حكمه عنه وهو الهلاك الى وصف السراية \* وذلك الوصف قائم بالجرح اي ثابت به كشيوت الموت بالمرض لا بوصف النماء في النصاب فانه ليس يثبت به فكان الجرح قبل السراية علة تشبه الاسباب لتوقف حكمه على الوصف \* قال شمس الائمة رحمه الله وكذلك الجرح علة لوجوب الكفارة في الصيد والادى بصفة السراية وهي صفة متفردة فكان الوجود قبل السراية علة تشبه السبب حتى يجوز اداء الكفارة بالمال والصوم جima واذا اتصل به الموت كان المؤدى جائزا عن الواجب \* قال وهذا كله لان الوصف لا يقوم بنفسه وانما يقوم بالموصوف فلا يمكن جعل الموصوف احد وصفي العلة ليكون سببا لالعلة ولا يمكن جعل الوصف علة معنى وحكما بمنزلة اخر الوصفين وجودا من علة هي ذات وصفين فلذا جعلناها اي النصاب والمرض والجرح علة تشبه السبب ( قوله ) وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من النصاب وغيره ما هو علة الملة \* فانه الضمير راجع الى ما \* علة تشبه الاسباب وذلك لان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية حكم مقتضى مضاف الى المقتضى بواسطة المقتضى وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الصفة فهنا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى علة \* ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شيئا بالسبب \* وهذا القسم هو الذي سماه الشيخ حيا في معنى الملة في باب تقسيم السبب اورده في الموضوعين باعتبار الشبهين \* وذلك اي ما هو علة الملة مثل شرآ القريب فانه علة لاعتق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب الملك والمالك في القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام من ملك ذارحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهي الملك من موجباته فكان شرآ القريب اعتاقا حتى واشترأ ما يباع عن الكفارة تنادى به \* بخلاف ما اذا اشترى الخواف بمته بية الكفارة حيث لا يتادى به الكفارة لان

وهذا تشبه بالعلل من النصاب وكذلك الجرح علة اسما ومعنى لكن تراخي حكمه الى وصف السراية وذلك قائم بالجرح فكان علة يشبه الاسباب وكذلك ما هو علة العلة فانه علة يشبه الاسباب وذلك مثل شراء القريب لما كان علة للمالك كان علة لاعتق ايضا



الواسطة وهي الشرط يضاف اليه المتق وجودا عنده لا وجوبا به والتمق عند وجوده مضاف الى ما هو باق بعد وجوب الشرط وهو قوله انت حر ولم تقترن به نية الكفارة حتى لو اقترنت به النية عند التعليق بان عني بقوله ان اشتريتك قانت حر الحرية عن الكفارة اجزى عنه لا قتران نية الكفارة بالاعتاق كذا في المبسوط \* وكذلك اي مثل شراء القريب الرمي عليه للقتل شبهة بالاسباب لانه يوجب تحريك السهم ومضيه في الهواء وتقوده في المقصود بالرمي الا ان هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي عليه للقتل كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي ولم تنصر هذه الوسائط شبهة في وجوب القصاص ولما تراخي الحكم عن الرامي الى وجوب هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي شبه الاسباب \* وكذلك اي وكالرمي التزكية اي تعديل الشهود عند ان حينة رحمة الله بنزلة عليه الملة للحكم بالرجم فيها اذا شهدوا بالزنا على محض لان الموجب للحكم بالرجم شهادة الشهود وهي لا تكون موجبة بدون التزكية فكانت التزكية علة الملة حتى اذا رجح المذكرون بان قالوا اعمدنا الكذب ضمنوا الدية عنده لما ذكرنا معنى في مسألة شراء القريب ان علة الملة بنزلة عليه الملة في اضافة الحكم فن هذا الوجه بصير الحكم مضافا الى التزكية \* ولكن من حيث ان التزكية صفة للشهادة بقي الحكم مضافا الى الشهادة فضمن الشهود عند الرجوع ايضا وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لاضمان عليهم بحال لانهم اتوا على الشهود خيرا فكان بنزلة ما لو شئوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محسن والضمان يضاف الى السبب هو اتمد لا الى ما هو حسن وخير الا ترى ان الشهود لو رجعوا مع المذكرين لم يضمن المذكرون شيئا والجواب ان المذكرين ليسوا كشهود الاحصان فانهم لم يجملوا ما ليس بموجب موجبا اذا شهدوا بالزنا بدون الاحصان موجب للعقوبة ولكنها لا توجب شيئا بدون التزكية فانما ذكرنا بناء الخير كذا اعملا سبب التلغ بطريق التعدي فضمنا واما اذا رجح الشهود معهم فقد انقلب الشهادة تعديا وامكن الاضافة اليها على القصور لانها تعد لم يحدث بالتزكية لاختيارهم في الاداء فلم يضاف الى علة الملة كذا في الاسرار (قوله) واما الوصف الذي له شبهة العلل فكل حكم تعاق بكذا اي الوصف الذي كذا فاحد الوصفين المؤثرين من الملة التي هي ذات وصفين فان لكل واحد منهما شبهة الملة لا يترك واحد منهما في الحكم حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا \* وهذا رد لما ذكره الفاضل الامام وشمس الائمة رحمهما الله ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام معنى آخر اليه كاحد شطري البيع واحد وصفي علة الربوا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبدأ معتبرا لتامه وكان كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا فقال احد الوصفين اذا تقدم لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع لتبوت الحكم بملته بل مؤثر في اثبات الحكم ومن اركان الملة فلم يكن سببا وليس بملة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني من الملة لكن له شبهة العلل لكونه احد ركبي الملة او اركانها \* وهذا القسم هو الذي سميته علة معنى لاسما ولا حكما وكان هذا الخلاف راجع الى ان الملة اذا تركت من وصفين او اوصاف كان المجموع هو الملة عند

وكذلك ارمي الا ان الحكم لما تراخي عنه شبه الاسباب وكذلك التزكية عند ابي حنيفة رحمة الله بنزلة عليه الملة حتى اذا رجح المذكر ضمن لما ذكرنا واما لوصف الذي له شبهة العلل فكل حكم تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة الا بهما فكل واحد منهما شبهة العلل حتى اذا تقدم احدهما لم يكن سببا لانه ليس بطريق موضوع وليس بملة لكن له شبهة العلل ولما قلنا ان الجنس بانفراده يحرم النسبة وكذلك القدر لان ربوا النسبة شبهة الفضل فيثبت شبهة العلة وهو احد الوصفين

بعض وصفة الاجتماع هي الملة عند قوم \* والوصف الزائد المجهول الذي لا يتصور انعقاد الملة بدون عند آخرين حتى قالوا في سفينة لا تفرق بوضع كرت وتفرق اذا زيد على الكر قفيز اذا وضع فيها كرت وقفيز حتى غرقت كان الكر والقفيز جميعا علة للتلف عند الفريق الاول وصفة الاجتماع عند الفريق الثاني وقفيز واحد غير عين من الجملة عند الفريق الثالث على ما عرف تمامه في الميزان فكان الشيخين اختار القول الثاني او الثالث فكان الوصف الاول قبل وجود الوصف الثاني خاليا عن صفة الاجتماع وعن كونه واحدا من الجملة غير عين لكونه عينا فيمكن له تاثير في الحكم فكان سببا محضا \* واختار الشيخ المذهب الاول فكان الوصف الاول نوع تاثير في الحكم قبل وجود الآخر فلم يخل عن معنى الملة \* ولهذا اي ولان لاحد الوصفين شبهة الملة قلنا ان الجنس الذي هو احد وصفي علة الربوا يحرم ربوا النسبة حتى لو اسلم قوهيا في قوهي لا يجوز \* وكذا القدر حتى لو اسلم شعيرا في حنطة او حديدا في رصاص لا يجوز ايضا لان ربوا النسبة شبهة الفضل فان لا تعد منزلة على النسبة عرقا وعادة حتى كان الثمن في البيع نسبة اكثر منه في البيع بالتقد فيثبت شبهة الملة لان حرمة النسبة مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فيعوا كيف شتم بعد ان يكون يدا بيد ويجوز ان يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة الملة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة في التسرع فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة \* ولا يقال لو ثبت حرمة شبهة الفضل لشبهة الملة لزم توزيع الحكم على اجزاء الملة وهو باطل \* لانا نقول ثبوت حرمة النسبة باحد الوصفين باعتبار انه علة تامه لثبوتها بالاغتبار التوزيع اذا توزع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شيء منها به (قوله) واما العلة معنى وحكما لاسما فهي الوصف الآخر وجودا من علة ذات وصفين مؤثرين \* واحترز بهذا القيد عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الآخر فان الوصف المؤثر هو الملة والوصف الآخر شرط \* اما كونه علة حكما فلان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه \* لانه اي الوصف الموجود آخر \* شارك الاول في الوجوب اي في ايجاب الحكم \* ولكنه ترجح على الاول بالوجود اي بوجود الحكم عنده فيضاف الحكم اليه \* فان قيل لما شارك الاول في الوجوب ينبغي ان يكون الحكم مضافا اليهما جميعا قلنا لما ترجح الوصف الاخير بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا لان الملة تارة تنعدم بمعارضة الراجح وتارة تنعدم لمعنى في ذاته فانعدم الاول بالراجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كافي المن الاخير في السفينة والقدر الاخير في السكر ورده احد الزوجين فان الحكم فيها مضاف الى الوصف الاخير \* وفي اسلام احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك غير انما اضفنا الفزقة اليه لانه عامم على ما عرف كذا ذكر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته \* وذكر في النجوم ان الحكم انما يضاف الى آخر اوصاف الملة لان ماضى انه يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الاخير كملة الملة فكان له حكم الملة \* وذلك اي تعلق الحكم بوصفين مؤثرين ثم اضافته الى آخرها وجودا مثل القراة وانك لامتق في القريب فان كل واحد

واما العلة معنى وحكما لاسما فكل حكم تعلق بعلقة ذات وصفين مؤثرين فان اخرها وجودا علة حكما لان الحكم يضاف اليه لانه ترجح على الاول بالوجود وشاركه في الوجوب ومعنى لانه يؤثر فيه لاسما لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما



من الوصفين مؤثر فيه \* اما القرابة فلان العتق صله والقرابة توتر في ايجاب الصلة والرق موجب للقطع لاستلزامه الاستدلال فوجب صيانة القرابة عما يوجب القطع الا ترى انها صينت عن ادنى الرقين وهو النكاح احتراز عن التعلق فلان نكاح عن اعلاهما كان اولي \* وكذا الملك مؤثر في ايجاب الصلات حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان العبد بين اثنين يلزمهما النفقة بعدد الملك والنفقة صله والزكوة تجب صله للفقراء بالملك وكذا العتق \* توضحه ان الملك علة الملك الاعناق كالنكاح علة الملك الطلاق فكان في الملك معنى العلة \* لانه معمل للعلة \* واذا ظهر التأثير للوصفين وعدم الحكم بقوات احدهما كان المجموع علة واحدة لان يكون اقربا بة علة والملك شرطاً كزعم الشافعي رحمه الله \* ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا لما ينسب فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه حتى صار المشتري معتقاً لان الشراء يوجب الملك والملك يوجب العتق فكان العتق الثابت به مضافا الى الشراء فيكون الشراء اعتناقاً بواسطة الملك بطريق الحقيقة لا كناية عن الاعناق كما قال الشافعي رحمه الله لان الحكم لا يتغير بالواسطة متى كانت الواسطة ثابتة بالاولى كما رمى يكون قتلاً بواسطة النفوذ والوصول الى الرمي بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز اليه اشير في الاسرار واذا ثبت ان الشراء اعتناق يقع عن الكفارة عند الشيعة يخرج به عن الهبة لانه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالنص فبين هذا الحكم مضاف الى الوصف الاخير اذ لو كان مضافاً اليهما بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشراء اعتناقاً تاماً واما ما وقع عن الكفارة اعتناقاً ام الولد \* ومتى تأخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبداً مجهول النسب او اشترياه ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة التي هي آخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعى معتقاً بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقاً بواسطة الملك وهذا كالموت شهد الرجلان بنسب رجل قورث به ووجب الا بعد ثم رجعا فان كانا شهدا به بعد الموت ضمنا بالبعد ما اتفقا عليه من الارث وان كان قبل الموت لم يضمن لان الارث يثبت بالموت والنسب جميعا فان كان الموت سابقاً اضيف الى النسب فصار متلفين على الا بعد نصيبه بآباء نسب الاقرب وان كان متأخراً كان الارث مضافاً الى الموت الثابت بعد النسب فلم يصر الشاهدان متلفين لان الموت لم يثبت بشهادتهما فكذا ههنا كذا في الاسرار \* ورايت في بعض فوايد هذا الكتاب انه لو ملك عبداً مجهول النسب ثم ادعى انه ابنه ناويا عن الكفارة لا يجزبه عن الكفارة لان العتق يضاف الى القرابة وهي امر جبري فلا يصلح للتكفير بخلاف الشراء لانه امر اختياري فيصالح للتكفير \* وهذا الفرق لا يصح لان الملك الذي تعلق به العتق في الشراء امر جبري ايضا كالقرابة ههنا والدعوى التي توجب القرابة ههنا امر اختياري كالشراء هناك فيمكن ان يجعل بالدعوة معتقاً كما جعل بالشراء ولهذا جعل معتقاً بها في ضمان نصيب الشريك لكن ان ثبت الرواية بالفرق الصحيح ان القرابة يثبت بالدعوة لم يثبت مقتصرة على حال الدعوة بل ثبت من حال العلوق فيستند العتق الى زمان انك من هذا الوجه وقد خلا عن التية في ذلك الزمان فلا ينوب عن الكفارة كما ينوب في الحاقوف بمقتضى يكون الدعوة

اعتناقاً في الحال من وجه دون وجه بخلاف الشراء فان الملك يثبت به مقتصر على من كل وجه فيكون الشراء اعتناقاً من كل وجه كما ينص فيصالح للكفارة \* ولا يلزم على ما ذكرنا اذا وراثت به ينوي به الكفارة حيث لا يجزبه او ورث رجلان عبداً هو قريب احدهما حتى عتق عليه حيث لا يضمن نصيب شريكه وان كان موسراً لان الميراث يثبت للمرء بدون صنع العبد فلا يمكن ان يجعل اعتناقاً بواسطة الملك والتكفير يتأدى بالاعتناق بخلاف شهادة الشاهدين فان اخرها شهادة لا يضاف الحكم اليه ولا يجعل علة للاستحقاق معنى وحكما وان كان يثبت استحقاق الحكم عنده \* لانه اي المذكور وهو الشهادة لا يعمل الا بالقضاء ان ليس الشاهد ولاية الزام والقضاء يقع بشهادتهما جملة ولا يصور فيه كون احدهما سابقاً والاخر متمماً لعله الاستحقاق \* ولان الشاهد نقل علمه الى القاضي وعلمه اوجب القضاء عليه ولا يصور الرجوع في حصول العلم له ولان في الشهادة وصف الكرامة لشاهد فان قبول قوله كرامة له ووصف الحجة للشهود له والثاني تبع للاول فلا يمكن ان يجعل احدهما اصلاً \* وبخلاف ما اذا جرح رجلان رجلاً احدهما بعد الاخر فمات المجرع كان الموت مضافاً الى المجرع لا الى الجرح الاخير لان كل جراحة علة تامة بنفسها والحكم في الملل اذا اجتمعت تضاف الى كل واحدة كان ليس معها غيرها وكلاهما في علة واحدة لها وصفان وكذا لا يثبت بان الحكم وهو الزهوق بايهما حصل فلا يمكن الترجيح حتى لو جرح احدهما وجز الآخر رقبة كان الحكم مضافاً الى الجز لاتصال الحكم به يقيناً \* وبخلاف الايجاب والقبول في البيع حيث لم يضاف الحكم الى اخرهما وجوداً بل يضاف اليهما جميعاً لان كل واحد منهما علة على حدة فالايجاب علة ملك المبيع والقبول شرط في حقه والقبول علة ملك الثمن والايجاب شرط في حقه فيضاف كل واحد من الحكمين الى علة كذا في الطريقة البرغرية \* والاولى ان يقال علة الملك هي العتد الذي حكم الشرع بوجوده بعد الايجاب والقبول وهو الذي يسمى بالبيع ويوصف بالبقاء ويرد عليه الفسخ فكان الحكم مضافاً اليه دون الايجاب والقبول ( قوله ) والمرض عتق على السفر اي السفر والمرض كل واحد منهما علة للرخصة الثابتة به اسماً وحكما لانه في ذلك اي كون السفر علة اسماً وحكما ان السفر تعلق به في الشرع الرخص اي ثبت متصلة به حتى اذا جاوز ثبوت المصر قصر الصلوة فكان علة حكماً \* ونسبت الرخص الى السفر شرعاً يقال رخصة السفر القصر والافطار فكان علة اسماً ايضا \* الا ترى ايضاح لكونه علة اسماً \* لم يجعل له الفطر يعني في هذا اليوم لانه حين اصبحت مقبلاً وجب عليه اداء الصوم حقاً لله تعالى واتماً انشأ السفر باختياره فلا يسقط به ما قرر وجوبه عليه اذا السفر ليس يتنافى للاستحقاق \* وهذا اي هذا السفر في حق هذا اليوم ليس بعلة حكماً لعدم تعلق الرخصة به حيث لم يجعل له الافطار فيه \* ولا معنى لان المؤثر هو المشقة لانفس السفر فلما صار هذا السفر شبهة في سقوط الكفارة مع انه ليس بعلة حكماً ولا معنى علمنا انه علة اسماً اذ لو لم يكن علة اسماً ايضاً لوجب الكفارة لوجود الافطار بلا ترخص صورة

والمرض ومثل النوم للحدث وذلك ان السفر تعلق به في الشرع الرخص فكان علة حكماً ونسبت الرخص اليه فصار علة اسماً ايضاً الا ترى ان من اصبحت صائماً ثم سافر لم يجعل له الفطر ومع ذلك اذا افطر لم يلزمه الكفارة وهذا ليس بعلة حكماً ولا معنى فلما صار شبهة علمنا انه علة اسماً واما المعنى فلان الرخصة تعلق بالمشقة في الحقيقة الا انه اضيف الى السفر لانه سبب المشقة فاقم مقامها وكذلك المرض الا انه

وذلك مثل القرابة والملك للعتق فان الملك الذي تأخر اضيف اليه حتى يصير المشتري معتقاً ومتى تأخرت القرابة اضيف اليها حتى لو ورث اثنان عبداً ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه و اضيف العتق الى القرابة بخلاف شهادة الشاهدين فان آخرهما شهادة لا يضاف الحكم اليه لانه لا يعمل الا بالقضاء والقضاء يقع بالجملة فلا يترجح البعض على البعض في الحكم فاما العلة اسماً وحكما لانه في مثل السفر للرخصة



ومعنى \* واما المعنى اى فوات معنى الملة عن السفر فلان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة التي مبناه على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى اليه بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر . الا انه اى لكن الحكم وهو ثبوت الرخصة اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن يتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته فقام الترخيع السفر المحصور مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب . قال الشيخ رحمه الله في مختصر التوقيم السفر علة موجبة للمشقة على كل حال فان المسافر وان كان في رفاهية لا يخلو عن قليل مشقة وقد تكثر الوقوف عليها فسقط اعتبارها وتعلق الحكم بالسفر الذي هو علة الملة واذا يضاف الحكم الى علة الملة عند تكثر اضافته الى الملة فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما . وكذلك اى ومنزل السفر المرض علة للرخصة . اسما لان الرخصة المتعلقة به تنسب اليه كما تنسب الى السفر رخصة . وحكما لان الحكم يثبت مقتربا به من غير تاخر . لانه لان الملة المعنية مالها اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحت وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في اضافة الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة . وهذا دون الاول لان السفر يوجب المشقة بكل حال فاما المرض فقد يوجب خوف التلف والمشقة وقد لا يوجب كذا ذكر المصنف في شرح التوقيم وهو معنى قوله الا انه اى المرض متبوع الى آخره (قوله) وكذلك اى ومنزل المذكور سابقا لاستبراء وهو الاحتراز عن الوطى ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى اقضاء حيضه او ما يقوم مقامها . متعلق بالشغل اى وجوبه متعلق بالشغل هو مصدر شغل المبنى للمفعول لاشغال المبنى للفاعل يعنى هو متعلق في الحقيقة بوجه اشتغال الرحم بماه الغير لانه هو المؤثر في ايجابه اذ المقصود منه صون الماء عن الخلط بماه آخر والاحتراز عن سقي زرع الغير المنهى عنه بقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يمس ماء زرع غيره وذلك يجب عند توهم الشغل لكن الشغل لما كان باطنا سقط اعتباره وتعلق الحكم باستحداث ملك الوطى بملك اليمين الذي هو سبب ظاهر لان الشغل يكون بالوطى وبالملك يمكن من الوطى فمن حيث ان يتمكن من الوطى لا ينفك عن الملك كان للملك اتصال به فاقم مقامه كذا في شرح التوقيم . واشير في التوقيم الى ان الملة حيابة الماء عن الاختلاط بماه قد وجد الا انه لو علق بالماء وهو امر باطن لتعذر علينا مراعاته فعلق بالسبب المؤدى الى خلط الماء وهو استحداث ملك الوطى بملك اليمين لان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء لزم البايع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو ايجنا الوطى للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فوجب الاستبراء لهذا المعنى \* وانما لم يجب الاستبراء باستحداث ملك الوطى بالنكاح في الحرة والامة حتى لو تزوج امة لا يجب عليه الاستبراء وان احتمل رحمها

متنوع فاهو سبب للمشقة اقيم مقامها ما لا فلا وكذلك النوم لما كان منه سببا لاسترخاء المفاصل اقيم مقامه فصار حدثا وانما نقل الى السبب الظاهر للتيسير وكذلك الاستبراء متعلق بالشغل ثم نقل الى استحداث سبب الشغل تيسيرا وامثلة هذا الاصل اكبر من ان تخصصي وذلك بطريقتين يكون اقامة السبب الداعي مقام المدعو مثل السفر والمرض والنوم والمس والنكاح مقام الوطى والثاني ان يقوم الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة مقام المحبة ومثل الطهر مقام الحاجة في اباحه الطلاق ومثل مسائل الاستبراء وطريق ذلك ووقعه من ثلاثه اوجه احدها لدفع الضرورة والعجز وذلك في قوله ان احببني او ابغضتني فانت طالق وفي الاستبراء وفي قيام النكاح مقام الماء والاحتياط كما قيل في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات

الشغل بماه المولى لعدم وجوب الاستبراء على المولى قبل التزويج \* لان النكاح ما شرع في الاصل الاعلى ورحم فارغة او بعد المبالغة في الاحتياط لمعرفة الفراغ بتريص ثلاثة اقراء الزائدة على مدة الاستبراء فلم يتعلق به وجوب الاستبراء ثم لما كان الفراغ امرا باطنا دار الحكم على النكاح قليل لاستبراء في النكاح بحال اعتبارا لاصله كما ان الاستبراء واجب في حدوث ملك اليمين وان كانت الجارية بكرا او مشتراة من امرأة اعتبارا لاصله \* وذكر في المبسوط ان الاستبراء وظيفة ملك اليمين كما ان العدة وظيفة ملك النكاح فكما لا ينفك ملك النكاح الى ملك اليمين لا ينفك وظيفة ملك اليمين الى ملك النكاح \* وامثلة هذا الاصل وهو اقامة الشيء مقام غيره اكر من ان تخصي كاقامة البلوغ مقام اعتدال العقل والنكاح مقام العاوق في ثبوت النسب والتقاء الحنايين مقام خروج المني في ايجاب الفل والحلوة مقام الدخول وغيرها \* وذلك اى وضع الشيء مقام غيره بطريقتين \* والفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن تأثير له في المسبب واقضاه اليه والدليل يخلو عن ذلك كذا قيل . والمس والنكاح يقام اى كل واحد منهما مقام الوطى في ثبوت حرمة المصاهرة لان كل واحد منهما سبب داع اليه \* مثل الخبر اى الاخبار عن المحبة قام مقام المحبة فيما اذا قال لامرأته ان كنت تحبني فانت طالق فقلت احبك لان اخبارها دليل على وجود ما جملة شرطا فاقم مقام المدلول عند تكثر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبتهما والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهةها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء فلا يوقف عليه يتطرق الحكم بدلا له كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فثبت الحكم كذا في شرح المبسوط للمصنف رحمه الله \* ومثل الطهر اى الطهر الحالى عن الجماع قام مقام الحاجة الى الطلاق في اباحه الطلاق \* وبما ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المستون ولكن المحظور قد يحل مباشرة للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى الطلاق عند المجز عن المني على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق لاقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم هي امر باطن لا يوقف عليه فاقم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الحالى عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا \* ومثله ان الاستبراء فان دليل الشغل فيها وهو استحداث الملك اقيم مقام المدلول وهو الشغل حتى دار الحكم معه وجودا وعدما كذا في المبسوط \* فلذلك وجب الاستبراء في الجارية المشتراة من المرأة ومن الصير بانها عماله ابوه والجارية البكر لوجود الاستحداث وان يبقنا بمدم الشغل \* وعن ابي يوسف رحمه الله انه اذا تيقن لفراغ رحمها من ماء البايع لا يجب عليها استبراء لان

ولدفع الحرج كما قيل في السفر والطهر القائم مقام الحاجة والتقاء الحنايين والمباشرة الفا حشة لا يجاب الحدث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله



الاستبراء كاسمه لتبين فراغ الرحم وقاس بانطاقة قبل الدخول انه لا يلزمها العدة لان المقصود من العدة في حال الدخول تبين فراغ الرحم \* ولكنا نقول هذه حكمة الاستبراء والحكم يتعاقب بالعلمة والعلة استحداث الملك كما بنا \* ثم الشيخ رحمه الله سمي الاستحداث سببا للشغل قيل هذا مخلوط ووجهه ما بنا \* ثم جملة دليلا على الشغل حيث اوردته في هذا القسم ووجهه ان الاستحداث يدل على ملك من يستحدث منه ويتاق من جهته ومملكه يمكنه من الوطء والوطء سبب للشغل الذي هو العلة فكان الاستحداث بهذه الوسائط دليلا على علة وجوب الاستبراء فاقم مقام المدلول للضرورة \* ولاتفاق بين الجهتين لان كونه سببا بالنظر الى مطلق الشغل وكونه دليلا بالنظر الى الشغل بناء المالك الاول واما جمع شمس الاثمة بين الاثنتين فقال فقام السبب الظاهر الدال عليه مقام كذا \* ولكن جملة دليلا اولى من جملة سببا لان علة الاستبراء الشغل بناء الغير لامطلاق الشغل والاستحداث ليس بسبب للشغل بناء الغير بل هو دليل عليه من الوجه الذي قلنا فكان جملة دليلا اولى \* وطريق ذلك اى طريق وضع الشيء مقام غيره \* وفقهه اى المبنى الذى يجوز ذلك شرعا \* كذا \* احدها لدفع الضرورة اى جواز ذلك لدفع الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في المسائل المذكورة \* وللاحتياط كما قيل في تحريم الدواعى في الحرمات فان الزنا حرم صوتا للفرش عن الفساد وحفظا للشغل عن الضياع ثم اقيمت الدواعى من المس والنفقة والنظر مقامه في الحرمة وكذلك في الظاهر \* والعبادات اى اقيمت الدواعى مقام الوطء في العبادات فان الجماع في حالتي الاعتكاف والاحرام حرام ثم احدث الدواعى حكمه الاحتياط \* وقيل معناه ان في العبادات قد قام الشيء مقام غيره للاحتياط فان الصلوة بالجماعة اقيمت مقام الاسلام حتى وجب الحكم بالاسلام بها وان لم يعرف منه تصديق ولا اقرار وكذا الاقرار المجرد اقيم مقام الاسلام في احكام الدنيا حتى وجب العبادات به احتياط واعلاء للدين بقدر الامكان ولدفع الحرج اى الضيق والمشقة والفرق بينه وبين القسم الاول ان في القسم الاول لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي هذا القسم يمكن ذلك ولكن مع نوع متشقة وهما في الحكم سواء لان الحرج مدفوع في انشراح كالضرورة \* وهذه اى الاقسام اتي ذكرناها في تقسيم السبب والعلة وجوه متقاربة

### باب تقسيم الشرط

( قوله ) فما يمتنع به وجود العلة اراد به انه يمتنع بالتعلق به وجود العلة لان يمتنع بوجوده وجودها كما يدل عليه المانع فانها لا يمتنع بوجود الشرط بل توجد به \* واما هذا قال فاذا وجد الشرط وجدت العلة \* وذلك اى وجود الشرط بالصفة التي قلنا يوجد في كل تعليق يعرف من حروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت حر او حتى دخلت او اذا دخلت فالدخول الذى دخل عليه حرف الشرط شرط وامتنعت العلة \* وهى قوله انت حر عن الانقضاء بعد وجود صورتها من حيث التكلم لعدم الشرط في الحال فاذا وجد الدخول يمتنع

( علة )

وذلك في كل تعليق بحرف

علة \* ويدير تحريرها فيثبت به العلق \* وذلك اى الشرط المحض الذى يتوقف وجود العلة على وجوده داخل في العبادات والمعاملات جميعا \* الا ترى ان وجوب العبادات يتعاقب بسببها على ما مر بيانه في باب بيان اسباب الشرايع \* ثم يتوقف ذلك اى ضرورة السبب سببا على شرط علم المبدء بالخطاب الذى به صار السبب سببا نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدائك الشمس فمن شهد منكم الشهر فليصمه \* والله على الداس حج البيت اوعلى ما يقوم مقام العلم من شيوع الخطاب في دار الاسلام \* واما شرط العلم لان التكليف لا يصح الا بالقدرة وهى لا تحصل بدون العلم فشرط العلم لصحة التكليف \* ولا يقال ان المتوقف على العلم وجوب الاداء الذى هو انشأ بالخطاب لا كونه سببا ولا نفس الوجوب بدليل وجوب الصلوة على التام والمنعى عليه وجوب الصوم على الجنون الذى لم يستغرق جنونه الشهر مع عدم حصول العلم لهؤلاء \* لانا نقول العلم ثابت في حق هؤلاء تقديرنا لان شيوع الخطاب وبأوجه الى الدعا بمنزلة البلوغ الى كل احد \* فان من اسلم يعنى من اهل دار الحرب في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرايع قبل العلم حتى اوعلم بها بعد مدة لا يجب عليه قضاء ماضى لان الشرط لما فات في حقه منع السبب من الانقضاء فلم يثبت الوجوب \* ولو اسلم الكافر في دار الاسلام ولم يعلم بالشرايع حتى مضى عليه زمان ثم علم بها وجب عليه قضاء ما مضى لان العلم ليس بشرط ولكن لان شيوع الخطاب في دار الاسلام وتيسر الوصول اليه بادنى طاب يقوم مقام وجوده فيصير العلة موجودة حقيقة بوجود الشرط حكما \* فصارت الاسباب مثل الوقت للصلوة وشهود الشهر للصوم والبيت للحج \* والاعمال مثل الكيل والجنس للربوا بمنزلة المدوم اى الشيء المدوم حتى حقه لعدم الشرط وهو العلم \* وكذلك اى وكما ينعدم الاسباب والعلم في حق الذى اسلم في دار الحرب لعدم الشرط ينعدم ركن العبادات \* وكذلك اى ومثل انعدام ركن العبادات انعدام ركن التكاح لعدم الشرط وقد ذكرنا معنى في بيان التمسكات الفاسدة \* ان اثر الشرط اى اثر التعليق بالشرط كذا \* وكذلك هذا في كل الشرط اى ومثل الاختلاف المذكور هناك الاختلاف في كل الشرط \* او ومثل الحكم المذكور في هذه الصور المذكورة الحكم في سائر الشرط \* واما يعرف الشرط بصيغته بان دخل في الكلام حرف من حروف الشرط فكان الفعل الذى دخل عليه شرطا او دلا \* كما بنا في قوله المرأة التي تزوجها فمضى طالق ( قوله ) وقط لا تنفك صيغة الشرط عن معنى الشرط \* ذكر بعض العلماء منهم القاضي الامام ابو زيد رحمه الله ان صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط ويسمى ذلك الشرط شرط تعليق على معنى ان ما دخل عليه الشرط لا يتخلو في الغالب عن هذا الشرط وان كان قد ثبت الحكم بدونه في بعض الاحوال كما في قوله تعالى فكتبوه ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب والعادة اذ المادة الغالبة ان الانسان انما يكتب المبدء اذا رأى فيه خيرا لانه شرط حقيقى بدليل جواز كتابة المبدء الذى لا يعلم فيه خير باجماع اهل الفقه ولو كان شرطا حقيقة لم يحز \* وكما في

وهذه وجوه متقاربة في ضبطها معرفة حدود لفته والله اعلم

### باب تقسيم الشرط

وهو خمسة اقسام بشرط محض وشرط له حكم العلة وشرط له حكم الاسباب وشرط اسميا لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو معنى العلامة الخالصة اما الشرط المحض فما يمتنع به وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجوه مضافا الى الشرط دون الوجوب



قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يقتلكم الذين كفروا فانه شرط تغليب ومذكور على وفاق العادة فان عامة اسفار المؤمنين في ذلك الزمان لم يكن يخلو عن خوف العدو لانه شرط حقيقى بدليل جواز الفصر حالة الامن بالاجماع الا ما نقل عن سعد بن ابى وقاص انه كان يشترط الخوف لجواز القصر \* وكذا في قوله تعالى وربائكم اللاتي في حجوركم من نسائكم فان ذكر الحجر الذي هو بمعنى الشرط اذ القيد شرط على ما مر بيانه على سبيل العادة اذ الرية تربي في حجر الراب في العادة الغالبة لا انه قصد به الشرط حقيقة بدليل حرمة الرية التي لم تكن في حجره عليه بالاجماع اذا كان دخل بامها \* قالوا والفائدة في تخصيص الله تعالى حال الابتلاء بتلك الحادثة في العادات بالذكر كونها اولى بالبيان لان الحاجة اليها اس \* فرد الشيخ ذلك وقال صيغة الشرط لا تخلو عن معنى الشرط قط خصوصا في كلام الله تعالى لان القول به يؤدي الى النسيان وادخاله في جنس مالا معنى له من الاصوات وكلام الله تعالى متره عن ان يكون فيه لدو \* ثم اشار الى الجواب عن متسكهم فقال في الجواب عن قوله فكتابوهم ان علمتم فيهم خيرا ان ادنى درجات الامر اى ادنى درجاته التي يوجد فيها معنى الحقيقة وهو الطلب كذاه وعبارة شمس الائمة حيث قال الامر للإيجاب تارة وللندب اخرى ابعد عن الاشتباه \* لا يوجد الاستحباب الا بهذا الشرط وهو رؤية الخيرة وبعدم الاستحباب قبل هذا الشرط فكان هذا الشرط على حقيقته \* فاما الاباحة اى اباحة الكتابة \* فيستغنى عن هذا الشرط اى هي غير متعلقة بالشرط فيجوز الكتابة وان لم يوجد فيه خير لانه تصرف في ملكه الا ترى انه يجوز اعتاقه فالكاتبه اولى \* والمراد بالخير المال عند البعض كما في قوله تعالى ان ترك خير الوصية ومعناه ان يكون العبد كسوبا يقدر على اداء البدل \* وقيل المراد منه الديانة وحسن خدمة المولى فاذا رأى المولى ذلك منه استحبه ان يكتبه جزاء على فعله \* والمراد بالامر الاستحباب الا عند داود بن علي وعطاء وابن سيرين فانهم حاولوا على الوجوب اذ علم المولى فيه خيرا وطلب العبد الكتابة \* ونقل عن عمر رضي الله عنه انه عزمه من عزمات الله اى واجب من واجباته \* الا ترى قوله تعالى واتوهم اى حطوا عنهم من بدل الكتابة شيئا ما احبهم ربما فادونه سنة واستحباب فكذا الاول لان الاصل في الكلام الانقضاء والاتفاق وان كان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم \* وهذا التوضيح انما يستقيم اذا حمل الايتاء على الخط من بدل الكتابة كما قلنا وان حمل على الاعانة من اموال الزكاة واعطائهم سهمهم الذي جعل الله لهم من بيت المال بقوله في الرقاب واليه ذهب اكثر المفسرين فالامر للوجوب والخطاب عام للمسلمين فلا يصح التوضيح ومثله قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا فانه غير مذکور على وفاق العادة عند نابل لبيان التدب فان تكاح الامة مع طول الحرة ان كان مباحا لكنه غير مندوب اليه وانما يتدب اليه بشرط عدم طول الحرة \* وعليه يحمل ايضا قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامر اتان ويقال استحباب شهادة النساء مع الرجال متعلق

بعدم شهادة رجلين كما قلنا في الكتابة ( قوله ) وكذلك اى ومثل قوله تعالى فكتابوهم الاية قوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم غير مذکور على وفاق العادة بل هو شرط اريد به حقيقة ما وضع له لان المراد بالاية قصر الاحوال لا قصر الذات كذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما \* وقصر الاحوال ان يقصر عن بعض اوصاف الصلوة كالاداء راكبا يائما والايجاز في القراءة وتخفيف الركوع والسجود وترك الاعتدال في الاركان \* ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى الى قوله تعالى فان خفتم اى فان كان لكم خوف من عدو او غيره \* فرجا لاجمع راجل كقائم وقيام اى على اقدامكم \* اوركبا يائما \* فاذا امنتم فاذا زال خوفكم \* فاذكروا اى صلوا كما علمكم من صلوا الامن فعلق بالخوف في هذه الاية قصر الاحوال لا قصر الذات فيكون هو المراد بهذه الاية ايضا لان القران يفسر بعضه ببعض \* وقال جل ذكره فاذا اطمانتم اى امنتم من العدو \* فاقبحوا الصلوة اى اطبلوا قيامها وركوعها وسجودها على حسب ما يليق بحال الحضرة هكذا نقل عن السدي وغيره فعمل بهذا ان سياق الكلام لبيان ما يباح بالخوف من قصر الاحوال \* وقصر الاحوال اى جواز \* وسقوط كراهته يتعلق بقيام الخوف عيانا فكان هذا الشرط على حقيقته ايضا \* فان قيل المذكور في الاية شرطان الخوف والضرب في الارض والقصر متعلق بهما ثم المتعلق بالضرب قصر الذات لا قصر الاحوال اذ هو ثابت في حالة الإقامة ايضا ففرقا ان المتعلق بالخوف قصر الذات ايضا \* قلنا الشرط الاول ليس لتعلق الفصر به بل الشرط الثاني هو الذي تعلق بالقصر به كافي قول الرجل لامرأته اذا دخلت فانت طالق ان قلت زيدا كان الطلاق متعلقا بالكلام لا بالدخول وكان الدخول شرط الانقضاء فكذا فيما نحن فيه لا يتعلق القصر بالضرب في الارض بل بالخوف هذا موجب اللغة والقصر متعلق بالخوف قصر الاحوال لا قصر الذات غير انه يقتضى تعلق القصر بالخوف بدم وجود الضرب لكن ترك هذا بدليل الاجماع فان القصر الذي يتعلق بالخوف لا يشترط فيه تقدم السفر بالاجماع وفي قصر الذات يشترط السفر دون الخوف فلا يجوز ان يكون هو المراد من النص \* ولا يقال نحن نعلق قصر الذات بالضرب وترك مقتضى قوله ان خفتم بالسنة المشهورة والاجماع ايضا \* لا نقول الشرط الاول لا يصلح لتعلق الحكم به بل هو شرط لتعلق الحكم بالشرط الثاني فكان ما ذهبنا اليه اولى \* ولكن للخصم ان يقول يلزم مما ذهبتم اليه خلو صيغة الشرط عن معناه ايضا في قوله تعالى واذا ضربتم كما يلزم ذلك مما ذهبنا اليه في قوله تعالى وان خفتم فلا يجديكم هذا التأويل فقلنا خلو الصيغة عن معنى الشرط لازم على كلا التقديرين \* ولا ينفعكم التمسك بالدليل في ذلك لان النزاع واقع فيه فان احدا لم يقل بجواز خلوه عن معناه بلا دليل \* فاما قوله تعالى وربائكم اللاتي في حجوركم فلم يذكر الحجور فيه على سبيل الشرط اى ليس بشرط صيغة اذ لم يوجد شيء من الفاظ الشرط \* ولا دلالة لان قوله تعالى وربائكم معرف والوصف في المرف لا يغير معنى الشرط كما في قوله هذه المرأة التي تزوجها طالق \* والدليل على انه غير

ولكن ادنى درجات الحكم استحباب الأمور به واستحباب الكتاب متعلق بهذا الشرط لا يوجد الا به وينعدم قبله فاما الاباحة فتستغنى عنه والمراد بالامر الاستحباب الا ترى ان قوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم سنة واستحباب

وكذلك قوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم اى ليس بشرط عادة بل هو شرط اريد به حقيقة ما وضع له لان المراد بالنص قصر الاحوال وهو ان يوصى على الدابة ويخفف القراءة والتسليم الا ترى الى قوله فان خفتم فرجلا اوركبا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم وقال تعالى فاذا اطمانتم فاقبحوا الصلوة وقصر الاحوال يتعلق بقيام الخوف عيانا لا بنفس السفر فاما قوله وربائكم اللاتي في حجوركم من نسائكم فلم يذكر الحجور شرطا وانما الشرط قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وهو شرط اسما وحكما



مذكور على سبيل الشرط انه لم يذكر الحجر في عسكه اعني قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بن  
فلا جناح عليكم فلو كانت الحرمة متعلقة بالوصفين جميعا لذكر كل واحد منهما عنده ذكر  
الاباحة بان قيل فان لم تكونوا دخلتم بن اولم تكن الرباب في حجوركم فلا جناح عليكم لان  
المتعلق بالشرطين ينتفي بانتفاء كل واحد منهما واذا كان كذلك لم يكن لاختصاص الدخول  
بالنفي دون الحجور فائدة لو كان الحجر مذكورا على سبيل الشرط قال الشيخ رحمه الله  
في بعض تصانيفه وانما ذكر الحجر لرعاة حق الصغير لان من عادة الانسان ان يضيع الشيء الذي  
يحرم عليه ولا يلتفت اليه فانه تعالى اشار بمراعاة من في حجره مع كونه حراما عليه وذكر  
غيره ان الانسان ينفذ الريب والريبة طبعاً ويتفرغ عنها عادة فكان ذكر الحجر تحريضا  
له على التربية وترغيبا الى مخالفة ما يدعو اليه الطبع اذ في ذلك تنبذ الصغير والصغيرة وهو  
شرط اسما وحكما اي عدم الدخول بالمرأة شرط حقيقي محض لابطاح البنت دينة او جود  
حرف الشرط فيه وحكما لتوقف الحكم وهو الاباحة على تحققه ولم يذكر المعنى لانه  
داخل في الحكم اذ معنى الشرط ليس الاتوقف الحكم عليه بخلاف العلة لان معناها التأثير  
وهو غير الحكم ( قوله ) وكذلك دلالة الشرط اي كما لا ينفك صفة الشرط عن معناه  
لا ينفك دلالة الشرط عن مدلولها وهو معنى الشرط وذلك اي ثبوت الشرط دلالة  
وعدم انفكاكه عن المدلول مثل قول الرجل المرأة التي تزوجها طالق او مثل قوله لنساءه  
المرأة التي تدخل متكن الدار فهي طالق هذا الكلام بمعنى التعليق بالشرط دلالة والتزوج  
ودخول الدار بمنزلة الشرط حتى يتوقف وجود العلة على وجود الزوج والدخول والدخول دخل  
على امرأة غير معينة فكانت نكحة والوصف في النكحة معتبر لتعرفها به فصلاح دلالة على  
الشرط كما مر بيانه في باب الفاظ الموم وصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق اوقال  
ان دخلت واحدة متكن الدار فهي طالق ولو وقع الوصف في العين بان اشار الى امرأة  
وقال هذه المرأة التي تزوجها او هذه المرأة التي تدخل الدار فكذلك لم يصلح دلالة على  
الشرط لان الوصف في العين لغيره فيبقى قوله هذه المرأة طالق فيفاد في الاجنبية ويتجز  
في المنكوحة ثم اشار الى الفرق بين دلالة الشرط وصرح الشرط فقال وان الشرط  
لجمع الوجهين يعني لو اني بصرح الشرط بتعلق الحكم به في الممين وغير الممين مثل ان يقول  
ان تزوجت امرأة فهي كذا او يقول ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يتعلق الطلاق بالشرط في الوجهين  
جميعا ( قوله ) واما الشرط الذي هو في حكم الملل وهو القسم الثاني من اقسام الشرط فان كل شرط  
لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها صاحب ذلك الشرط ان يكون علة يضاف اليها الحكم اي صلاح علة  
في حق اضافة الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن له تأثير في الحقيقة ومتى عارض الشرط  
علة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يصلح الشرط علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلقة وذلك اي  
عدم صلاحية الشرط للخلافة عند صلاحية العلة لاضافة اليها لما قلنا ان الشرط يتناق  
به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده دون الوجوب اي الانبئات اذ لا تأثير له

فيه فصار الشرط من هذا الوجه شيئا بالملل . والعلة اصول يبنى في انبئات الاحكام  
واضافتها اليها لانها مؤثرة في الانبئات والايجاب فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة صلاحها  
لاضافة الحكم اليها ان يضاف الى ماله شبه العلة . وكان ينبغي ان لا يخلقها الشرط اصلا اذ لا  
تأثير له في ايجاد الحكم بوجه كما لا يجوز ذلك في الملل العقلية لكن الملل الشرعية لما لم يكن  
مالا بذواتها بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط استقام ان يخلفها الشروط  
في حق اضافة الحكم عند تدر الاضافة اليها لتحقيق الشبه من الجانبين كإثباته . وهذا اصل  
كبير اي اعتبار العلة عند صلاحها لاضافة الحكم اليها وترجيحها على الشرط اصل كبير  
لعلما . فقد قالوا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بان شهد فريق لامرأة قبل الدخول  
بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهدوا لبيد بتعليق المولى عتقه بشرط ثم شهد  
اخرين بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر  
او بالحرية ان الضمان اي ضمان العبد وضمن مادام الزوج الى المرأة وهو نصف المهر  
على شهود اليمين اي التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت  
طالق وقول المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجوز  
اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيئا . وسى شهود التعليق شهود العلة وان لم  
يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق بعرض ان يصير علة فكان  
هذا تسمية للشيء بما يؤل اليه او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا اوقفى القاضي بشهادتهم  
قد ثبت للمعلق اتصال بالحمل بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصح تسميته  
بشهود العلة . وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهد ان بانه تزوج هذه المرأة بالنف درهم  
وشهد اخر ان دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كانا شاهدي شرط والعلة  
في ايجاب المهر والنكاح لان شاهدي الدخول ابرا لشهود النكاح عن الضمان حيث ادخل في ملك  
الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع وههنا شهود الشرط لم يبرئوا شهود  
التابع عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء  
منافع البضع فيبقى هذه شهادة عن شرط محض فلم يضاف الضمان اليهم . وكذلك اي وكما  
سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع  
السبب والعلة الصالحة لاضافة ايضا . كشهود التحير والاختيار اذا اجتمعا في الطلاق بان  
شهد جماعة بان الزوج قال لامرأته قبل الدخول بها في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد  
اخرين بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس . والعناق بان شهد فريق ان المولى قال لعبد في المجلس  
الفلاني انت حر ان شئت اوقال له اختر عتقك وشهدا اخرين بان العبد قال في ذلك المجلس قد شئت اوقال  
اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتق . فان الضمان اي ضمان نصف المهر في الطلاق  
وضمن العبد في العتق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة لان لزوم المهر وفوات  
مالية العبد يصلح له لابطاخير والتحير سبب لانه طريق مفض الى فكان الحكم مضافا الى

فقد قالوا في شهود  
الشرط واليمين اذا  
رجعوا بعد الحكم ان  
الضمان يجب على شهود  
اليمين لانهم شهود العلة  
وكذلك العلة والسبب اذا  
اجتمعا سقط حكم السبب  
كشهود التحير والاختيار  
اذا اجتمعا في الطلاق  
والعتاق ثم رجعوا بعد  
الحكم فان الضمان على  
شهود الاختيار لانه هو  
العلة والتحير سبب

وكذلك دلالة الشرط لا تنفك  
عن مدلوله وذلك مثل قول  
الرجل المرأة التي تزوج  
طالق فلانا هذا الكلام  
بمعنى الشرط دلالة لوقوع  
الوصف في النكحة ولو وقع  
في العين لما صلح دلالة ونص  
الشرط بجميع الوجهين  
واما الشرط الذي هو  
في حكم الملل فان كل  
شرط لم يعارضه علة صلح  
ان يكون علة يضاف اليه  
الحكم ومتى عارضه علة  
لم يصلح علة وذلك لما قلنا  
ان الشرط يتعلق به  
الوجود دون الوجوب  
فصار شيئا بالملل والعلة  
اصول لكنها لما لم يكن  
عللا بذواتها استقام  
ان يخلفها الشروط وهذا  
اصل كبير لعلما  
رحمهم الله



العله دون السبب فلا يضمن شهود السبب شيئا كالا يضمن شهود الشرط ( قوله فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة ) اي العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها . صالح الشرط علة الحكم . لما قلنا من شبه كل واحد من الشرط والعله بالآخر . فكان هذا القسم علة حكما لاضافة الحكم اليه . لاسما لانه لم يوضع له شرعا . ولا معنى لانه ليس بمؤثر في الحكم لكن الشيخ اوردته في اقسام الشرط لكونه شرطا اسما ومعنى . وذلك اي الشرط الذي سلم عن معارضة العلة . او صلح علة مثل قول علمائنا الى آخره . ان الشاهدين يضمنان قيمته للمولى في قول ابي حنيفة رحمه الله وهو قول ابي يوسف الاول وفي قوله الآخر وهو قول محمد رحمه الله لا يضمنان له شيئا وهذا بناء على ان قضاء القاضي ينفذ بالحجة بشهادة الزور ينفذ ظاهر الا باطافي قول ابي يوسف الآخر وهو قول محمد والشافعي رحمه الله لان صحة القضاء بالحجة والحقبة باطلة في الحقيقة لكونها كذبا ولكن العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فاعتبرت حجة في وجوب العمل دون تنفيذ القضاء حقيقة . وعند ابي حنيفة رحمه الله وهو قول ابي يوسف الاول ينفذ ظاهرا وباطنا لان القاضي يفي القضاء على دليل شرعي وامر بالعمل به فيجب مسون قضائه عن البطلان وتصحيحه ما يمكن وقد امكن ذلك باتبات النصرف المشهود به سابقا على القضاء فيجب اثباته بطريق الاقتضاء صونا للقضاء عن البطلان بقدر الامكان . واذابت ذلك كان القضاء بالحرية عندها نافذا في الظاهر دون الباطن وكان العتق واقعا بحل القيد لا بالشهادة فلا يجب الضمان . وعنده كان القضاء بالعتق نافذا في الظاهر والباطن والقضاء كان بشهادتهما . وقد وجب العتق اي ثبت بشهادتهما قبل حل القيد وقد بينا انهما شهدا بالباطن فيضمنان قيمة السبد . فان قيل قضاء القاضي انما ينفذ عند ابي حنيفة رحمه الله اذ لم يتيقن ببطلانه وبعد التيقن لا ينفذ كالمظهر ان اليهود غيب او كفار وهما يتيقنا ببطلان الحجة حين كان وزن القيد اقل من عشرة ارطال فلا ينفذ القضاء باطنا فيعتق العبد بالحل فلا يجب الضمان . قلنا ليس كذلك كذلك بل نفوذ القضاء عنده باعتبار انه يسقط من القاضي بمرفع ما لا طريق له الى معرفته وهو حقيقة صدق الشهود ولا يسقط عنه الوقوف على ما يتوقف عليه من كفرهم ورفقهم لان التكليف بحسب العاطفة وقد تضرر عليه الوقوف ههنا على حقيقة وزن القيد اذ لا يرفق ذلك الا بعد الحل واذ حله عتق العبد فسقط عنه حقيقة معرفة وزن القيد وقد قضاؤه بالعتق بشهادتهما ظاهرا وباطنا كذا في المبسوط . قوله وهذان الشاهدان متصل بقوله بشهادتهما وجواب عما قال سلمنا ان القضاء ينفذ ظاهرا وباطنا الا ان الشاهدين اثبتا شرط العتق وهو كون القيد عشرة ارطال لعله العتق ولا ضمان على شهود الشرط فقال انهما ضمنا من قبل ان علة العتق لا يصلح لضمان العتق لزوال صفة التعدي عنها لان المالك تصرف في ملكه وذلك لا يصلح سببا لضمان كما اذا باع ماله نفسه او اكل طعام نفسه فجعل الشرط علة خلوه عن معارضة ما يصلح علة كفاي حفر البئر . وفي مسئلة رجوع الفريقين اي رجوع شهود الشرط وشهود اليمين ايجاب كلمة العتق اي اثباتها وهي قوله انت حر يصلح علة لضمان المدون لانها ثبتت بطريق التعدي لظهور كونها كذبا بالرجوع فلم يكن الشرط علة اي في حكم العلة

وفي مسئلة رجوع الفريقين ايجاب كلمة العتق يصلح لضمان المدون لانها ثبتت بطريق التعدي فلم يجعل الشرط علة واذا رجع شهود الشرط وحدهم يجب ان يضمنوا لما قلنا فاما شهود الاخصان اذ رجعا فلا يضمنون بحال عندنا خلافا لغيره رحمه الله لان الاخصان لا يتعلق به وجوب ولا فلا يضمنون وجود على ما بين ان شاء الله وعلى هذا الاصل حفر البئر هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والشئ سبب محض لكن الارض كانت مسكة مانعة عمل الثقل فيكون حفر البئر ازالة للمانع وكذلك شق الزق شرط للسيلان لان الزق كان مانعا وكذلك القنديل الثقيل ثقله علة للسقوط وانما الحبل مانع فاذا قطع الحبل قد زال المانع فعمل الثقل علة ثبتت انه شرط لكن العلة ليست بصالحة للحكم لان الثقل

لمعارضته ما يصلح علة بنفسه . واذا رجع شهود الشرط وحدهم وثبت شهود اليمين على شهادتهم يجب ان يضمنوا . لما قلنا ان العلة وهي يمين الزوج او المولى لا يصلح علة لضمان خلوها عن وصف التعدي اذ شهود اليمين ثابتون على شهادتهم فيجب اضافته الى الشرط لظهور صفة التعدي فيه رجوع شهوده عن شهادتهم فلذلك يجب الضمان عليهم . وانما قال يجب لانه لم يثبت عنده فيه رواية . وذكر شمس الاثمة رحمه الله ان شهود الشرط لا يضمنون شيئا سواء رجع الفريقان او رجع شهود الشرط خاصة . وهكذا ذكر ابو اليسر في اصول الفقه ايضا فقال ولو رجع شهود الشرط وحدهم لا يضمنون هكذا نص في الجامع الكبير . وذكر في الطريقة البرغرية وان رجع شهود الشرط وحدهم عند زفر يضمنون وعندنا صحاحنا الثلاثة لا يضمنون نص على هذا في كتاب الاكراه . قلت ووجهه ان العلة وان خلت عن صفة التعدي ولم يصلح لا يوجب الضمان فهي صالحة لقطع الحكم عن الشرط لانها فعل فاعل مختار كافي فتح باب القفص والاصطبل على قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وكما في اسراء الكلب على صيد عمرك حتى قتله او على رجل حتى مرق ثيابه . بخلاف حفر البئر وامثاله لان العلة هناك طبع لا اختيار فيه لاحد فلا يصلح لا يوجب الضمان ولا لقطع الحكم عن الشرط . ولا يلزم على من اختار هذا الوجه اضافة الحكم الى الشرط على قول ابي حنيفة رحمه الله في المسئلة الخلافية المذكورة فان العلة فيها وهي يمين المولى اختيارية تم لم يقطع ذلك اضافة الحكم عن شاهدي الشرط لانه يقول ما في الصورة شاهدا الشرط ولكنهما مثنان علة العتق في المتي لانهما شهدا ان المولى علق العتق بشرط موجود والتعليق بشرط موجود يكون تنجيذا حتى يملكه الوكيل بالتجيز فكانهما شهدا تنجيذ العتق فضمننا لاثباتهما علة العتق في التحقيق وان شهدا بالشرط صورة . قال ابو اليسر رحمه الله انهما اثبتا وزن القيد ووزنه ليس بشرط للعتق لان شرط الشئ الاما يوجد الا بوجوده ويكون على خطر الوجود ووزن القيد موجود فلا يصح ان يكون شرطا بل هو في معنى العلة كما بينا . ( قوله ) وعلى هذا الاصل وهو ان الشرط اذ لم يعارضه ما يصلح علة بافتراده صلح علة واضيف الحكم اليه . حفر البئر فانه شرط التثقل في الحقيقة لان الثقل علة السقوط في البئر والشئ سبب محض لانه مقص اليه وليس بعله دليل انه لو نام في موضع فحفر تحته او نام على سقف فقطع ما حوله او كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المتي فلم انه سبب وليس بعمله . لكن الارض كانت مسكة مانعة عمل الثقل الذي هو العلة . وفي بعض النسخ كانت مسكة وهي ما تمسك به فيكون حفر البئر ازالة للمانع واجبا لشرط السقوط كدخول الدار في قوله انت طلق ان دخلت الدار . وكذلك اي وكحفر البئر شق الزق الذي فيه ما يغمر شرطا للسيلان لان الزق كان مانعا لما فيه من السيلان فكان شقه ازالة للمانع فكان شرطا ايضا . وكذلك القنديل الثقيل ثقله علة للسقوط وقطع الحبل ازالة للمانع ايضا فكان شرطا ايضا . وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى العلة الى الشرط في هذه الصور لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبع ثابت بخلق الله تعالى لا تعدي فيه فلا يصلح لاضافة

فاما اذا سلم الشرط عن معارضة العلة صلح علة لما قلنا وذلك مثل قول علمائنا في رجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان قيده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس فهو حر فشهد شاهدان ان القيد عشرة ارطال فقضى القاضي ثم حله ووزنه فاذا هو ثمانية ارطال ان الشاهدين يضمنان قيمته في قول ابي حنيفة لان القضاء بالاعتناق ينفذ عنده ظاهرا وباطنا فقد وجب العتق بشهادتهما وعندهما لا يضمنان لان القضاء لم ينفذ في الباطن فوقع العتق بحل القيد وهذان الشاهدان اثبتا شرط العتق لعله العتق ومع ذلك ضمنا من قبل ان علة العتق لا يصلح لضمان العتق وهو يمين المولى فيجعل الشرط علة



ضمان العدوان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطيران الطير في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم الى غيره \* والمشي مباح بلا شبهة \* يعني كان ينبغي ان يضاف الحكم الى المشي الذي هو سبب \* بعد تعذر اضافته الى الشرط لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل علة بواسطة النقل لان الواجب ضمان جنسية ضمان الجنابة لا يمكن ايجابه بدون الجنابة فتعذر الاضافة اليه ايضا حتى لو وجد صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البئر فوقع فيها وهلك ينسب التلف اليه دون الحافر وصار كانه اتلف نفسه وكذلك نقل القنديل وسيلان المايح امران طبيعيان تابان بخلق الله تعالى لا يصح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا في مقام الشرط الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الزق وقطع الجبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة من حيث تماق الوجود به وشبه العلة به من حيث انها غير موجبة بذاتها الى آخر ما قررنا \* وقوله اقيم مقام العلة في ضمان النفس يعني فيما اذا تلف في البئر انسان \* والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء آخر وفي شق الزق وقطع الجبل \* وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما اذا حفر بئرا في ارض نفسه فمطب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لالي الحفر الذي هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصالح علة في هذه الصورة بواسطة النقل \* قلت وهذا لا يصح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته لضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم تثبت في المشي في هذه الصورة بان كان ماذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لالي الحفر حتى كان دمه هدرا كما اذا كان المشي موصوفا بالتعدي \* وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي اذا وجد صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي كما اذا حفر بئرا في ارض غيره بغير اذنه فمضى فيها انسان لتغير اذن المالك ووقع في البئر وهلك فهنا كل واحد من الحفر والمشي موصوف بالتعدي فلو كان التلف مضافا الى المشي دون الحفر حتى كان دمه هدرا ولم يجب على الحافر ضمان لصلح قوله والمشي مباح احترازا عنه لكن لو كان التلف مضافا الى الحفر وجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي وما ظفرت برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا احتقر الرجل بئرا في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعمد بالحفر في ملك الغير كما هو متعمد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء كان المشي تمديا او لم يكن \* فعلى هذا لم يكن قوله والمشي مباح احتراز اعن شيء بل كان زيادة تقرير وبيانا لصلاحية الشرط للامانة وذكر في التهذيب ولو حفر بئرا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فهلك به شيء لمالك الدار يجب الضمان على الحافر \* ولو دخله رجل فهلك به نظر

طبع لا تعدي فيه والمشي مباح لا شبهة فيه فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة النقل واذا لم يعارض الشرط ما هو علة والشرط شبه بالعلل لما تعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا

ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان \* احدهما يجب لتعمديه بالحفر والثاني لا يجب لان الداخل متعمد بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلمه يجب الضمان على الحافر \* فعلى هذا يحتمل ان يكون قوله والمشي مباح للاحتراز عن الخلاف فان عند اباحة المشي الضمان متقرر على الحافر بلا تفاق (قوله) ولهذا اي ولان الحفر شرط في الحقيقة وليس بمباشرة للاتلاف لا يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم عن الميراث به عندنا \* وعند الشافعي رحمه الله يجب ويحرم لان الحفر لما جعل كالمباشرة في حكم الضمان يجعل كذلك في حكم الكفارة وحرمان الميراث \* ونحن نقول ما جزاء مباشرة قتل محفلور ولم يوجد لان المباشرة انما تحصل باتصال الفعل بالقتول وقد عدم ذلك في الحفر بل المتصل به امر ما حصل بفعله فلا يمكن ان يجعل به مباشرة وكيف يمكن ان يجعل قاتلا بالحفر وقد يكون الحافر ميتا عند وقوع الواقعة في البئر واذا لم يكن مباشرة لا يترتب عليه جزاء المباشرة من الكفارة وحرمان الميراث \* واما وضع الحجر في الطريق واشراع الجناح اي اخراجه الى الشارع \* والحائط المائل الى طريق المسلمين بعد الاشهاد اي بعد التقدم الى صاحبه في الهدم والاشهاد عليه فنقسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم وان كانت مثل الحفر في الحكم حتى وجب بها ضمان النفس والمال ولا يجب بها كفارة ولا يحرم بها عن الميراث \* على ما مر بيانه في العقوبات القاصرة \* لامن هذا القسم اي من الشرط الذي له حكم العلة لانها لم تكن ازالة للمانع بل هي طرق مفضية الى التلف فكانت اسبابا اخذت حكم العلة بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع فكان شرطا له حكم العلة \* والاشهاد في الحائط المائل ليس بالازم لصيرورته في حكم العلة بل الشرط هو التقدم الى صاحبه في الهدم والاشهاد للاحتياط حتى اذا جحد صاحب الحائط التقدم اليه في ذلك امكن اثباته عليه بالينة بمنزلة الشفع فان المتعبر في حقه طلب الشفعة ولكن يؤمر بالاشهاد على ذلك احتياطا (قوله) وعلى هذا الاصل وهو ان الشرط يقام مقام العلة في اضافة الحكم اليه عند تعذر اضافته الى العلة \* قلنا في الفاصب اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره \* الضمير راجع الى الغير الاول اي في ارض غير صاحب الحنطة \* ويحتمل ان يكون راجعا الى الفاصب كالضمير الاول \* ان الزرع للفاصب عندنا وعليه ضمان الحنطة ولا سيل للمالك على الزرع \* وقال الشافعي رحمه الله الزرع للمالك الحنطة لانه لو حصل بغير صنع احديا نبتت الزرع بالحنطة والفتها في ارض ثبتت كان الخارج لصاحب الاصل لانه فرع اصله كولد الجارية ونحر الشجرة فكذلك اذا حصل بصنع صانع لان التولد من ذلك الاصل لامن الصنع فان الصنع حركات لا يتولد منها اجسام وصار كالأصل لصانع اشجار رجل وسقاها حتى اثمرت \* ونحن نقول الزرع غير الحنطة وهو ظاهر وانه امر حادث فلا يخلو من ان يكون حادثا باصل الحنطة او بقوة الارض والهواء والماء او بعمل الزارع \* والال باطل لان الحنطة لا تكون علة لبقائها كذلك حنطة فكيف تكون علة للهلاك وصيرورتها شيئا آخر \* وقوة الارض والهواء والماء وان صلحت علة الحدوث الزرع لكونها مؤثرة

ولهذا لم يجب على حافر البئر كفارة ولم يحرم الميراث لانه ليس بمباشرة فلا يلزمه جزاؤها واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فنقسم الاسباب التي جعلت عللا في الحكم على ما مر لامن هذا القسم وعلى هذا



قوله لكنها بتسخير الله تعالى وبتقديره بدون اختيار لها في ذلك فلا يضاف الاتفاق والحدوث اليها في حق الاحكام الشرعية كما لا يضاف التلف الى الثقل في مسئلة الحفر يسبق عمل الزارع وهو في معنى الشرط لان عمل هذه الاشياء في البذر متوقف على الجمع بينها وبين البذر والزارع بعمله يجمع بين هذه الاشياء وقد ينسأ ان الحكم يضاف الى الشرط عند تعذر اضافته الى الملة فيضاف الى الشرط وهو صالح للاضافة اليه خلفا عن الملة لكونه فعلا اختياريا داخلا تحت التكليف فيمكن بناء الاحكام الشرعية عليه \* واذا ثبت انه مضاف الى عمل الزارع كان هو مكتسبا للزرع والكسب ملك للمكتسب وعليه ضمان ما استهلكه بعمله \* وقوله اذا بذر حنطة غيره في ارض غيره يومهم على الوجه الاول انه لو زرعها في ارض المنسوب منه يكون الزرع له لكن اطلاق عبارة المبسوط والاسرار واصول شمس الاثمة حيث قيل فيها وان غصب حنطة فزرعها من غير قيد يدل على ان الحكم في الكل سواء وكذا الدليل الذي ذكرنا لا يفصل بين ارض وارض \* الا ترى ان المالك ان يضعه الحنطة المنصوبة وان زرعها في ارض مالكها لانه يصير مسئلة لها بالزراعة واذا كان كذلك تملكها بالاستهلاك وصار كانه زرع حنطة نفسه في ارض الغير \* وقوله مع وجود فعل عن اختيار اختراز عن سقوط الحب في الارض من غير صنع احد بان ثبت به الربح حيث يكون الزرع لصاحب الحنطة دون الفاصب لان سقوطه في الارض وان كان في معنى الشرط لكنه لا يصلح للخلافة عن الملة فلا يضاف الحكم اليه ولكن يجعل محل حصول الزرع الذي هو في معنى الشرط وهو الحنطة اذا لحال شروط خلفه عن الملة فيكون الخارج لصاحب الحنطة لكونها محلا للخارج \* فنصار الحاصل ان تغير المنسوب في يد الفاصب بفعله موجب للضمان والمالك وهما لم يوجد لكن وجد شرط التغير بفعله وهو الالتقاء في الارض فاقم مقامه (قوله) واما الشرط الذي له حكم الاسباب وهو القسم الثالث من الاقسام المذكورة \* فان يعترض اى فهو الشرط الذي يعترض عليه فعل مختار واحتزبه عن الفعل الطبيعي كيان المانع وسقوط القيد في مسائل شق الزرق وقطع الجبل \* غير منسوب اليه اى الى الشرط فانه لو كان منسوب الى الشرط كان ذلك الشرط في حكم المالك كما في فتح باب القفص على قول محمد رحمه الله فان فعل الطير ان وان حصل عن اختيار فهو منسوب الى الفتح عنده كغير الدابة في مسئلة السوق منسوب الى السائق وان حصل عن اختيار \* وان يكون اى الشرط سابقا عليه اى على الفعل المعترض واحتزبه عن تعليق الطلاق او العتاق بدخول الدار مثلا فانه فعل فاعل مختار غير منسوب الى الشرط ولكن وجود الشرط متأخر عن صورة الملة فلذلك كان شرطا محضا خاليا عن معنى السببية والملة \* وذلك اى الشرط الموصوف بهذه الصفة مثل رجل حل قيد عبد اى مثل حل قيد المبدق رجل حل قيد عبد حتى ابق فان الحال لا يضمن قيمة العبد للمالك باتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار الا انه احتراز عن فتح باب القفص لالها نظيرة هذه المسئلة وفيها خلاف بين اصحابنا كما ستقف عليه \* وهذا اذا كان العبد طائلا فان كان عتونا فالحال ضامن عند محمد كما في فتح باب القفص \* فالسبب اى قالسبب الحقيقي مما يتقدم

(على)

على الملة لان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه \* والشرط مما يتأخر اى الشرط الحقيقي المحض يتأخر وجوده عن وجود صورة الملة وان كان يتقدم على انعقادها عليه كما في تعليق الطلاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذي يتقدم عليه عند وجود الشرط ووجودها تسبقا على وجود الشرط \* ولا يقال الشرط كما يكون متأخرا عن وجود صورة الملة قد يكون متقدما عليه كالاشهاد في النكاح فانه متقدم على الملة وهي الايجاب والقبول صورة الملة ومعنى \* لا نقول نحن لانكر تقدم الشرط على صورة الملة \* ولكننا نقول اذا تقدم كرمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود الملة كالسبب الحقيقي \* الا ترى ان الملة لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف انعقادها على شيء فكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة الملة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة الملة فان انعقاد الملة بعد وجود صورتها متوقف عليه فلذلك تمحض شرطا \* ورايت في بعض نسخ اصول الفقه لا يحاسبنا ان الشرط اذا عارضه علة لا يكون في معنى الملة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا كان شرطا محضا \* ثم هو اى حل القيد وان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخاص لا السبب الذي فيه معنى الملة لان السبب الذي فيه معنى الملة ما كانت الملة مضافة الى السبب وحادثة به كقود الدابة وسوقها وهما ما هو الملة وهو الاباق غير حادثة بالشرط وهو حل القيد بل هي حادثة باختيار صحيح فانقطع به نسبه عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى ما يعترض من الملة دون ما سبق من الشرط \* ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل فاعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال للعبد فاذا اتصل به الاباق يصير فاصبا له باستعماله كما اذا استخدمه خذم ويصير العبد اذا عمل على وفق استعماله بمنزلة الآلة التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل القيد فازالة للمانع فلا يضاف اليه عند اعتراض فعل مختار عليه (قوله) وهذا اى حل القيد من هذا الرجل كارسال الدابة عن ارسلها في الطريق فجالت بمكة او بسيرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمنه المرسل لان بالجولان والوقوف قد انقطع حكم ارساله ثم انها انشأت سيرا باختيارها فكانت كالمنقلة الا ان لا يكون لها طريق غير الذي اخذت فيه فحينئذ يكون ضامنا لانه انما سيرها في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقا لها كذا في المبسوط \* واحتراز بقوله فجالت عما اذا ارسل دابة في الطريق فاصابت في وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا اشار بها لانه سائق لها مادامت تسير على سنن ارساله الا ان اى لكن المرسل وكان قائلا يقول كيف يكون حل القيد وهو شرط كارسال الدابة وهو سبب \* فيقال المرسل صاحب سبب في الاصل لان الارسل ليس بازالة للمانع وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم يذهب على سنن ارساله \* والشرط مما يتأخر ثم هو سبب

والشرط مما يتأخر ثم هو سبب  
محض لانه اعترض عليه ما هو  
علة قائمة بنفسها غير حادثة  
بالشرط وكان هذا كن  
ارسل دابة في الطريق  
فجالت ثم انفلت شيئا لم يضمنه  
المرسل الا ان المرسل  
صاحب سبب في الاصل  
وهذا صاحب شرط جعل  
مسببا

قلنا في الفاصب اذا بذر  
حنطة غيره في ارض غيره  
ان الزرع للفاصب وان كان  
التغير بطبع الارض والماء  
والهوا وما لا لقاء بشرط  
لكن الملة لما كان معنى  
مضرا لا اختيار له لم يصلح  
علة مع وجود فعل عن  
اختيار وان كان شرطا  
فجعل الشرط حكم الملة  
واما الشرط الذي له حكم  
الاسباب فان يعترض عليه  
فعل مختار غير منسوب اليه  
وان يكون سابقا عليه وذلك  
مثل رجل حل قيد عبد  
حتى ابق لم يضمن قيمته  
باتفاق اصحابنا لان المانع  
من الاباق هو القيد فكان  
حله ازالة للمانع فكان  
شرطا في الحقيقة الا انه  
لما سبق الاباق الذي هو علة  
التلف نزل بمنزلة الاسباب  
فالسبب مما يتقدم



وهذا الذي حل القيد شرط لان الحل ازالة للمانع عن الاباق جعل مسببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه فكنا في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض من الفعل سواء ( قوله ) واذا انتقلت الدابة فانلفت زرعهما بالنهار كان هدرا بلاخلاف لان فعل المعجماء جبار . وكذلك بالليل عندنا لان مالك الدابة ليس بصاحب سبب لانه لم يرسل . ولا شرط لانه لم يفتح باب الاصطبل . ولا علة لانه لم يباشر الاتلاف بنفسه فلا يضمن شيئا . وقال الشافعي رحمه الله يضمن في الاتلاف بالليل لحديث البراء بن عازب رضي الله عنه ان ناقه دخلت زرع انسان فافسدت فقتل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بضامه وقال حفظ الزرع على اربابها نهارا وحفظ الدواب على اربابها ليلا . وقلنا هو معارض بقوله عليه السلام المعجماء جبار وانه خبر ثابت بالاجماع . وماول بان صاحبها كان يريد اخذها فانلفت بقصد اياها . الا ترى انه ليس في الحديث ان الناقة افسدت الزرع ليلا ونحن نعلم ان الحفظ على اصحاب الدواب ليلا حتى لو تركوا انما ولكن لانهم يضمنون لان فساد الزرع لم يكن بترك الحفظ بل بذهاب الدابة وهي مختارة فيه ولم يتولد ذلك من الارسال فكان كدلالة السارق على مال انسان اليه اشير في الاسرار ( قوله ) فيمن فتح باب قفص فطار الطير يعني في فور الفتح اذا الخلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاسخ بلاخلاف كما سنبينه . وفي ذكر الفاء اشارة اليه . وكذا في المسئلة الثانية . لان هذا اي فتح باب القفص والاصطبل . شرط لانه ازالة للمانع من الخروج والطير ان جرى مجرى السبب لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب الى هذا الشرط لان الخروج الذي به تلف الطير والدابة لم يحصل بالفتح بل باختيارها الطير ان الخروج . فبقى الاول وهو فتح الباب سببا خالصا اي شرطا في معنى السبب الخالص في يحمل التلف مضافا الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر على الاباق في مسئلة حل القيد . بخلاف السقوط في البئر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل لاعن اختيار حيث لم يكن عالما بمق ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه . حتى اذا اسقط نفسه في البئر هدرمه ولم يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو الاتقاء في البئر علة سالحة لاضافة الحكم اليه لصدوره من مختار على وجه القصد اليه فاقطع به نسبة الحكم عن الشرط واقتصر على العلة . وبخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق معنى حامل على الذهاب كرها فينتقل الى المكروه والفتح رفع للمانع وليس يحمل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يحمل كانه فعل بنفسه لان الارسال سبب حامل على الذهاب بعد التعليم كالسوق قبل ذلك فاما فتح الباب فلا . الا ترى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج فصاد لم يحمل ولم يملك بخلاف الارسال كذا في الاسرار كمن مشى على قنطرة وهي ما بنى على الماء للمبور والجسر عام مبنيا كان او غير مبنى . وضمت بغير حق بان وضعت في

غير ملك وفيها لا تصرف لواضعها فيه . واحتترز به عن الموضوع في الملك فانها لا تصلح سببا للضمان بحال لان واضعها ليس بمتمتع فيها احدته في ملكه والمسبب اذا لم يكن متعديا لا يكون ضامنا . وقوله عالما به متعلق بالمستلزم اي عالما بوجه القنطرة ووضعها بغير حق وعالما بالرش في هذا الموضع فانه ذكر في المبسوط في هذه المسئلة فان مشى على جسر انسان متعمدا لتلك فانخسف به فلا ضمان عليه لان الماشي تعمد المشي عليه فيصير وقوعه مضافا الى فعله لا الى تسبب من اتخذ الجسر . ولولم يكن عالما يضمن واضع الجسر لكونه متعديا في التسبب وعن ابي يوسف رحمه الله ان واضع الجسر لا يكون ضامنا لما عطف به وان احدته في غير ملكه اذا كان بحيث لا يتضرر به غيره لانه محتسب فيما صنع فان الناس يتفعلون بما احدته فلا يكون متعديا . ولكننا نقول انما كان محتسبا اذا فعله باذن الامام بمنزلة حفر البئر فانه محتسب ايضا في الموضع الذي يحتاج اليه ومع ذلك اذا فعله بغير اذن الامام كان ضامنا لما يطلب بها . وقوله لان الاتقاء متصل بقوله هدرمه . وقال محمد والشافعي رحمه الله اذا كان الطير ان الخروج في فور الفتح يضمن الفاسخ لان فعل الدابة والطير هدر شرعا فلم يصلح لاضافة الحكم اليه فكان مضافا الى الشرط ولان الدابة او الطير لا يصبر عن الخروج والطير ان عادة والمادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن عند شق الزق فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير والدابة في الطير ان الخروج لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد والصوت سائق فاشبه القود جبارا . وكما لو القى حبة على انسان فلسعت بحجب الضمان وان كانت الحبة في السع مختارة لان السع لها عادة متأكدة فالتحقت بالطبيعة وسقط اختيارها . واذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفاسخ لان الدابة اذا لم تخرج في فور الفتح علم انها تركت عادتها وكان الخروج بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل قيد العبد . والجواب ما ذكر في الكتاب وهو ظاهر . وما يذكر وهو ان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة . وليس هذا كالسوق لان السوق حمل على الذهاب كرها كما ينشأ فينتقل الفعل الى المكروه . ولا كالقاء الحية لانه مباشرة الاتلاف اذا القاه عليه تصرف فيه بخلاف مثلثا . ونظير مثلثا فتح جحر الحية حتى لو فتح جحر الحية فخرجت ولمسحت لاضمان عليه ايضا . كالكلب يميل عن سنن الارسال يعني اذا ارسل كلبه على صيد قال عن سنه ثم اتبعه فاخذ لا يحمل لان فعله غير معتبر في حق اضافة الحكم اليه ولكنه معتبر في حق منع الاضافة عن المرسل . ونظيره . من حفر بئرا في الطريق فجاء حربي لا امان له والتي فيه غيرم لم يضمن الحافر شيئا لان فعل الحربي ان لم يكن معتبرا في ايجاب الضمان عليه فهو معتبر في نسخ حكم فعل الحافر به فكذلك هذا اي فكمل الكلب عن سنن الارسال وجولان الدابة بعد الارسال طيران الطير وخروج الدابة بعد الفتح . قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في بيان هذه المسئلة ما ذكرناه قياس صاحب علة

واذا انتقلت الدابة فانلفت زرعا بالنهار كان هدرا وكذلك بالليل عندنا لان صاحب الدابة ليس بصاحب شرط ولا سبب ولا علة وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب قفص فطار الطير او باب اصطبل فخرجت الدابة فضلت انه لا يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه فعل مختار فبقى الاول سببا خالصا فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيار له في السقوط حتى اذا اسقط نفسه فدمه هدر كمن مشى على قنطرة واحدة وضمت بغير حق فانخسف به او على موضع رش الماء عليه فزلق فغلب هدرمه لان الاتقاء هو العلة وقد صلح لاضافة الحكم

و قال محمد رحمه الله طيران الطير هدر شرعا وكذلك فعله كل بهيمة فيجعل كالجرح بلاختيار وصار كسيلان ما في الرزق فان خرج على فور الفتح وجب الضمان على صاحب الشرط والجواب عنه ان فعل البهيمة لا تعتبر لاجاب حكم ما قاما لقطعه فتم كالكلب تميل عن سنن الارسال وكذلك نجول بعد الارسال فكذلك هذا ولهذا قلنا فيمن حفر بئرا فوق فمها انسان ثم اختلف الولي والحافر فقال الولي سقط وقال الاخر اسقط نفسه ان القول قول الحافر استحسانا لما قلنا ان الحفر شرط جعل خلفا عن العلة لتعذر نسبة الحكم الى العلة فاذا ادعى صاحب الشرط ان العلة سالحة لاضافة الحكم اليها فقد تمسك بالاصل وجحد حكما ضروريا فجعلنا القول قوله بخلاف الجرح اذا ادعى الموت بسبب آخر لم يصدق لانه صاحب علة



وما ذكره الخصم قريب من الاستحسان فقد الحق المادة وان كان عن اختيار بالطبيعة التي لا اختيار فيها صيانة لاموال الناس واحدا احتسار مالا عقله حكما فانه جبار لاحكم له وكذلك جعل في مسئلة المتقدمة لان من طبيعة الدابة انها لاتصبر عن اكل الزرع الا تحفظ فلما كان الحفظ عليه ليلا جعل ترك الحفظ عنزلة التسليط والارسال قلنا قلنا كانت هذه المسئلة من المسائل التي يترجح القياس فيها على الاستحسان ( قوله ) ولذلك قلنا متصل بقوله في اول بيان القسم الثاني ومتى عارضه عليه لم يصلح عليه اى ولما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح عليه قلنا كذا او هو متصل بقوله لان الالتقاء هو الملة وقد صلح لاضافة الحكم اليه اى ولكون الالتقاء سالحا للملة قلنا كذا القول قول الحافر استحسانا وكان القياس ان يكون القول قول المولى وهو قول ابى يوسف الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو بدعوى القاء النفس يريد اسقاط ذلك الضمان فلا يقبل قوله لان الظاهر شاهد للمولى اذا الانسان لا يلحق نفسه في البر عمدا في المادة فعند المنازعة كان القول قول من يشهد له الظاهر الا انا استحسننا في قول قول الحافر لما ذكر في الكتاب ولان الظاهر حجة للدفوع والمولى يحتاج الى استحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفي التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير قصد منه مع ان هذا الظاهر يمارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البر امامه في عماء فلا يقع فيها الا بالالتقاء قصدا فتقابل الظاهران وبقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجه بالشك ويحدد حكما ضروريا وهو خلفه الشرط عن الملة وفيه انكار سبب الضمان فكان القول قوله لانه اى الجارح صاحب علة فان الجرح علة موجبه للضمان فعند وجود الملة لا يقبل قوله في الما رضى المسقط فكان القول قول المولى لتمسكه بالاصل ( قوله ) ولهذا اى ولما قلنا ان اعتراض علة سالحة لاضافة الحكم اليها يوجب قطع نسبة الحكم عن الشرط والسبب قلنا فبمن اشلى كلبا اى اغراه وارسله فقد وضعت المسئلة في الجامع الصغير في الارسال فقيل اذا ارسل كلبه ارسالا ولم يكن سائقا له فاصاب في فوره يمتنى سيده مملوكا لم يضمن يمتنى سواء كان الكلب مملوكا او غير مملوك الا انه اذا كان مملوكا حل اكله والا فلا وكذلك رجل اشلى كلبه على رجل حتى عقره او مزق ثيابه لم يضمن الا ان يسوقه وليس الذي اشلاه سابق يمتنى انه بمجرد الاشلاء والارسال لا يصير سائقا لئيب الفعل اليه بحكم السوق فبقى الكلب عاملا بطبيعته واختياره وعمل البهيمة فقدر حتى لو كان ساقا له بان كان يمد وخلفه ويشليه ضمن ما تلفه الكلب من النفس والنياب والصيد المملوك بخلاف ما اذا ارسل بازيا على صيد مملوك وساقه فالتلفه البازي حيث لا يضمن لان البازي لا يحتل السوق فقدر سوقه وبقي الفعل منقلا عن المرسل فاما الكلب فيحتمله كاسر الدواب فيعتبر سوقه وعن ابى يوسف رحمه الله انه اوجب الضمان في اموال الناس سواء كان صاحب الكلب ساقا له او لم يكن وجعل الارسال بمنزلة السوق وعن الفقيه ابى الليث رحمه الله ان الكلب ان

ولهذا قلنا في الجامع الصغير فبمن اشلى كلبا على صيد مملوك فقتله او على نفس فقتلها او مزق ثياب رجل لم يضمن لانه صاحب سبب وقد اعترض عليه فعل عثار غير مضاف اليه لان الكلب لم يعمل بطبيعته وليس الذي اشلاه سابق يمتنى بخلاف ما اذا اشلى على صيد فقتله ان صاحبه جعل كانه دجج بنفسه لان الاصطياد من الكاسب في الجملة فبني على نفي الجرح وقدر الامكان ووجب المصير في ضمان الدوان الى محض القياس

اسباب في فوره شيئا يضمن صاحب الكلب وان لم يكن ساقا له لان الارسال بمنزلة السوق في الدابة حتى لو ارسل دابة في الطريق فاصابت شيئا في وجهها يضمن كما لو كان ساقا لها فكذلك في الكلب ووجه الفرق على الظاهر ان الكلب في اخذ الصيد وتمزيق الثياب عامل بطبيعته واختياره لا بالارسال فكان الارسال فيه بمنزلة حمل الفيد في العبد فلكذلك يشترط فيه حقيقة السوق فاما الدابة فليس من طبيعتها المشي في الطريق بل من طبيعتها الجولان وترك سنن الطريق لا رعى فكان محافظا سنن الطريق بعد الارسال على خلاف طبيعتها بناء على الارسال كما في السوق فكان ارسالا بمنزلة السوق اذا ذهبت على سنن الارسال والى هذا الفرق اشار بقوله لان الكلب يعمل بطبيعته وقوله بخلاف ما اذا اشلى اى ارسل كلبه المعلم على صيد جواب عما يقال للمالكين فقل الكلب مضانا الى المرسل في حق الضمان كان ينبغي ان يكون كذلك في حق الحل ايضا حتى لو اقبل صيدا بعد الارسال قبل ان يدركه المرسل كان مته كما اذا لم يكن معلما فقال الاصطاد من جهة المكاسب وبابه مفتوح بقوله تعالى فاستظادوا وما علمتهم من الجوارح الا يقولوا لاكنهم الاصطياد خصوصا بالكلب عن وجه يتدرون على ذنبه بالوجه المستون غالبا فاضيف فعله الى المرسل للضرورة والحاجة وبني الامر فيه على قدر الامكان فتحت باب الكسب فاما في ضمان المدون فلا ضرورة لانه شرع جبرا فيتمتع الفوت من جهة من وجب عليه ولم يوجد لتدخل فعل المختار فوجب المصير فيه الى محض القياس اى الدليل الظاهر وهو انه ليس بمباشر ولا مسبب ومع الشك في السبب الموجب الضمان بحال وفيه اشارة الى ان الجواب المذكور في الاصطاد جواب الاستحسان والقياس فيه ان لا يحل ايضا ( قوله ) وهذا اى ولان اعتراض الملة يوجب قطع نسبة الحكم عن غير ها قلنا كذا ذكر في المبسوط اذا اوضع جرا في الطريق فاحرق شيئا فهو له ضامن لانه تمتد في احداث النار في الطريق فان حركته الرمح فذهبت به الى موضع اخر ثم احرق شيئا فلا ضمان عليه لان حكم فعله قد انسخ بالتحويل من ذلك الموضع الى موضع اخر وهذا اذا لم يكن اليوم ريحا فان كان ريحا فهو ضامن ايضا لانه كان علنا حين القاء ان الرمح تذهب به من موضع الى موضع فلا ينسخ حكم فعله بذلك بمنزلة الدابة التي جالت في رباطها واذا التي شيئا من الهوام في الطريق فهو ضامن لما تلف به مالم يتغير عن حاله لانه تمتد في هذا التسيب واختياره في السمع لا قطع النسبة لانه طبع له ولو تحركت اى الهامة الملقاة وانتقلت من مكانها الى مكان اخر ثم لدغته اى لدغته انسانا فهلك لم يضمن الملقى شيئا لا قطعاع نسبه عنه بتدخل فعل المختار وهو الانتقال من مكان الى مكان اخر وبعض هذه المسائل اى المسائل المذكورة في هذا القسم مثل مسئلة اشلاء الكلب والقاء النار والهامة في الطريق وارسال الدابة في الطريق ونحوها يخرج على ما سبق في باب تقسيم الاسباب وهو السبب الحقيقي الذي اعترض عليه كدلالة السارق ونحوها فهي ملحقة بذلك الباب وليست من هذا القسم لانها قد دخلت عن معنى الشرط اذا اشلاء والالتقاء في الطريق والارسال ليست بازالة

ولهذا قلنا فبمن اشلى الطريق فهبت به الرمح ثم احرق لم يضمن واذا التي شيئا من الهوام في الطريق فتحركت وانتقلت ثم لدغت لم يضمن وبهض هذه المسائل تخرج على ما سبق في باب تقسيم الاسباب فهي ملحقة بذلك الباب



للمانع بوجه ولكنها اوردت ههنا على سبيل الاستطراد للمناسبة (قوله) واما الذي اى القسم الذي  
 او الشرط الذي هو شرط اسما حكما فكذا . وهذا يسمى شرطا مجازا للتخلف حكمه وهو وجود  
 الحكم عند وجوده عنه الا ان وجود الحكم لما كان منتقرا اليه في الجملة كان شرطا صورة لامتني  
 وفي اقسام المتقدمة معنى الشرط موجود مع شئ آخر . واهذا اى ولان الشرط الاول ليس  
 بشرط معنى وحقيقة فنانكذا . والمسئلة على اوجهان دخلتهما في الملك يقع الطلاق بلا شبهة  
 وان دخلتهما في غير الملك انحلت اليقين لالى اجزاء . وان دخلت الاولى في الملك ثم بانت من  
 زوجها ثم دخلت الاخرى في غير الملك لم يطاق بالاتفاق ايضا . وان دخلت الاولى في غير الملك  
 ثم تزوجها ثم دخلت الاخرى طلقت عند زفر رحمه الله لا تطلق لان حفظ الشرطين من  
 الحكم على السواء لانه صيرها شيئا واحدا في وجود الجزاء . وفي احدهما يشترط الملك فكذلك في  
 الآخر . ومذهبه انه يجري الشروط مجرى الملك كما قال في الاحصان انه لا يثبت الا بشهادة  
 رجلين وان السارق لا يقطع بخصومة المودع لان الخصومة شرط ظهور السرقة فلا يجري فيها  
 النيابة عنده كالانجى في الشهادة التي هي مثبتة في لا السرقة فذلك سوى بين الشرطين . ووجه  
 قولنا ما ذكر في الكتاب ان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء للصحة وجود  
 الشرط ولهذا دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليقين . ولم يوجد ههنا اى ليس فيما اذا وجد  
 الشرط الاول جزاء . فيقتصر الى الملك ليشترط الملك له لان الجزاء لا يتزل قبل وجود الشرط الثاني  
 ولم يجز شرطه لبقاء اليقين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها الا ترى ان اليقين يبقى قبل وجود الشرط  
 الاول بدون الملك بان بانها قبل دخول الدارين وانقضت عدتها تبقى بدونه قبل وجود الشرط  
 الثاني ايضا . والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب او صحة الايقاع وحال الشرط الاول خالية عنهما  
 فلو شرط الملك لبقاء اليقين او لصحة عين الشرط وذلك ياتل (قوله) واما الشرط الذي هو علامة  
 وهو القسم الخامس من الاقسام المذكورة بالاخصان . قيل احصان الزنا عبارة عن اجتماع سبعة  
 اشياء . العقل . والبلوغ . والحرية . والنكاح الصحيح . والدخول بالنكاح . وكون كل واحد  
 من الزوجين مثل الآخر في صفة الاحصان . والاسلام . قال الامام شمس الائمة في المبسوط  
 ان شرط الاحصان على الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامرأة هي منه  
 فالعقل والبلوغ فتهما شرطا الاهلية للقوبة لاشترط الاحصان على الخصوص والحرية شرط  
 تكميل القوبة . واما قاننا ان الاحصان علامة اى معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق علة  
 للرجم على احصان يحدث بعده فانه الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم  
 انه ليس بعلة له ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض الى فمرفقا ان الرجم غير مضاف  
 اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة  
 موجبا للرجم فكان معرفا ان الزاحين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لاشترط . فلم يصح  
 علة لاجوب ولا لوجود اى لا يتعلق به الوجوب فلا يكون علة ولا لوجود فلا يكون شرطا .  
 . وذلك اى ولم يمتنع اتفاق الوجوب والوجود به . لم يحل لهذا القسم وهو العلامة حكم الدين

بحال . يعنى سواء كانت العلة صالحة لاضافة الحكم اليها او لم تكن . هذا هو طريقة القاضى  
 الايام ابى زيد في التوقيم واختارها الشيخان وبعض المتأخرين . فاما احتجاج المتقدمين وعامة  
 المتأخرين منهم ومن سواهم من الفقهاء فقد سمو الاحصان شرطا لوجوب الرجم لعلامة  
 مستر وحين بان شرط الشئ ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المناسبة لان وجوب  
 الرجم بالزنا متوقف على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا غير متأخر عنه لا يخل  
 بشرطه كاطهارة وستر العورة والية سابقة على الصلاة بحيث لا يتصور تأخرها عن صورة  
 الصلاة وتوقف انتقادها صاوة عاها وكذا الا شاهد في النكاح سابق عليه بحيث لا يتصور  
 تأخره عنه وتوقف انتقاده عليه بعد وجود صورة ثم انها شروط حقيقة بلا خلاف  
 لتوقف صحة الصلاة والنكاح عاها وليست بعلا مات فكذا الاحصان للرجم . وقولهم  
 لم يتعلق به وجود غير مسلم عندهم بل شيون وجوب الرجم بالزنا متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرجم  
 بدون الاحصان بحال كالسرقة لا توجب القصاص بدون العاص وهو شرط بلا شبهة فكذا  
 الاحصان . وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متأخرا عن صورة العلة ليتوقف انتقادها  
 علة عليه غير مسلم ايضا بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما ينشأ وقد يكون متأخرا  
 عنها كما في تعليق الطلاق والبيع وبعضها يقبل ذلك كالتعلق بالمعلق والعقابي المعلق وسائر ما يقبل  
 التماثل بالشرط فان شرط في هذا القسم يتأخر عن صورة العلة والقسم الاول لا يتأخر لان  
 الشرط لا بد من ان يكون سابقا على الشروط والشروط وهو الانتقاد لما لم ينفصل عن  
 الصورة لا يتصور تأخر الشرط عنها ضرورة (قوله) ولذلك اى ولان الاحصان علامة  
 وليس بشرط . لا يضمن شهود الاحصان اذا وجدوا على حال يعنى سواء رجعوا مع شهود  
 الزنا او رجعوا وحدهم . بخلاف ما تقدم في مسئلة الشرط الحاصل وهي ما اذا اجتمع شهود  
 الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم . فانهم يضمنون على ما اختاره الشيخ  
 لان الشرط صالح لحلقة العلة عند امه لاضافة الحكم اليها اتفاق الوجود به فاما العلامة فليست  
 بصالحة لحلقتها عن العلة اصلا لما قلنا انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم  
 اليها بوجه . وعند زفر رحمه الله ان رجوع شهود الاحصان وحدهم ضمنوا دية المشهود عاها  
 وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان لان الاحصان شرط الرجم ومن  
 اصله ان السبب اى العلة والشرط سواء في اضافة الضمان اليهما لان الحكم يقف على الشرط  
 كما يقف على السبب لا يتصور شيون الا عند وجودهما يضاف الحكم الى كل واحد منهما . والاحصان  
 ملحق بالزنا في اضافة الحد اليه بدليل ان الشهادة على الاحصان قبل من غير دعوى والشهادة  
 على النكاح في غير هذه الحالة لا تقبل بدونها ولو لم يكن الحد مضافا اليهما لما قبلت كما  
 في غير هذه الحالة . وانه لو اقر بالاحصان ثم رجع يصح كالأقر بالزنا ثم رجع يصح .  
 وان القاضى يسأل شهود الاحصان من الاحصان ما هو وكيف هو كما يسأل عن الزنا .

فاما الشرط الذي هو  
 علامة فالاحصان . في  
 باب الزنا وانما قلنا ان علامة  
 لان حكم الشرط ان يمنع  
 انتقاد العلة الى ان يوجد  
 الشرط وهذا لا يكون في  
 الزنا بحال لان الزنا اذا وجد  
 لم يتوقف حكمه على  
 احصان يحدث بعده لكن  
 الاحصان اذا ثبت كان  
 معرفا لحكم الزنا فاما ان  
 يوجد الزنى بصورته  
 فيتوقف انتقاده علة على  
 وجود الاحصان فلا يثبت  
 انه علامة وليس بشرط  
 فلم يصلح علة للوجود ولا  
 للوجوب ولذلك لم  
 يجعل له حكم المل بحال  
 ولذلك لم يضمن شهود  
 الاحصان اذا رجعوا على  
 حال بخلاف ما تقدم في  
 مسئلة الشرط الحاصل

واما الذي هو شرط  
 اسما لاحكما فان كل حكم  
 يتعلق بشرطين فان اولهما  
 شرط اسما لاحكما لان  
 حكم الشرط ان يضاف  
 الوجود اليه وذلك  
 مضاف الى آخرهما فلم يكن  
 الاول شرطا لاسم وهذا  
 قلنا فيمن قال لامرأته ان  
 دخلت هذه الدار وهذه  
 الدار فانت طالق ثم ابانها  
 ثم دخلت احديهما ثم  
 نكحها ثم دخلت الثانية  
 انها تطلق خلافا لزفر  
 رحمه الله لان الملك شرط  
 عند وجود الشرط  
 لصحة وجود الجزاء  
 للصحة وجود الشرط  
 ولم يوجد ههنا جزاء  
 فيقتصر الى انك فلم يجز  
 ان يجعل الملك شرط لغير  
 الشرط لان عيبه لا يقتصر  
 الى الملك ولم يجز شرطه  
 لبقاء اليقين كما قبل الشرط  
 الاول



والدليل عليه ان الزكي اذا رجع يضمن عند ابي حنيفة رحمه الله وانه لم يثبت عليه القتل ولكنه ثبت شرط قبول الشهادة وهو الدالة ولا فرق بين الزكين وشهود الاحسان لانهم انبتوا اخصالا حميدة في الجانبين والزكون انبتوا اخصالا حميدة في الشاهد ثم شهادة شهود الاحسان اقرب الى محل الحد من الزكية فكانوا اولي بالضمنان من الزكين والجواب ان الاحسان ليس بشرط على ما اختاره الشيخ فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه \* ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح العلة \* للاضافة اليها وهما شهود الزنا شهود العلة وهي سالحة لاضافة الحكم اليها فيضف التالف اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم وان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط \* على ان هذا الشرط يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحسان خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه \* وانما صح الرجوع عن الاقرار بالاحسان لانما صار شرطا للحد صار بحق الله تعالى لان شرط الحق وسببه من حقوق صاحب الحق ومن اقر بحق من حقوق الله تعالى ثم رجع صح رجوعه لان الله تعالى لم يكذب في الابتكار ولم يصدق في الاقرار بخلاف حقوق العباد لان الخصم صدقه في الاقرار وكذبه في الابتكار فيعطى الرجوع بممارسة التكذيب ولهذا قلنا الشهادة فيه بدون الدعوى لان الشهادة في حقوق الله تعالى تقبل بدون الدعوى \* وامامنا القاضي عن الاحسان فلانه كلمة مجعلة تطلق على النكاح وعلى الحرية وغيرها فيستفسر ليقين له المشهود به اذ الشهادة لا تقبل الا على المعلوم \* وليس هذا كالتزكية لانها بمنزلة علة العلة كما بينا \* ولما شافى رحمه الله في رجوع شهود الاحسان ثلاثة اقوال \* قالوا احدها انه لا ضمان عليهم كما هو مذهبنا وهو الاصح \* والثاني ان الضمان يجب عليهم وان قالوا فاعمدوا بحجبتهم القود \* والثالث انهم ان شهدوا بالاحسان قبل ثبوت الزنا فلا ضمان عليهم وان شهدوا بعد ثبوت الزنا فاعلمهم الضمان \* قوله ولهذا قلنا اي ولان الاحسان ليس بعله للرجع ولا بشرطه قلنا ان الاحسان يثبت يعني قبل ثبوت الزنا وبعد شهادة النساء مع الرجال \* وقال زفر رحمه الله لا يثبت بعد ثبوت الزنا بشهادة النساء مع الرجال لما بينا ان الاحسان على اصله مالحق بالزنا في اضافة الحد اليه \* وذلك لان المقصود من الاحسان بعد ثبوت الزنا تكميل العقوبة وباعتبار ما هو المقصود لا يكون للنساء فيه شهادة لان المكمل للعقوبة بمنزلة الموجب لاصل العقوبة بخلاف شهادة النساء مع الرجال بالنكاح في غير هذه الحالة حيث تقبل لان تكميل الحد لا يتماق به في تلك الحالة \* وهو نظير ما لو شهد شاهدان بدم موت رجل لآخر انه ابنه ونفى القاضي بذلك واحرز ميراثه ثم رجعا يضمنان واوشهدا بالنسب في حال الحيوة فلدائمت واحرز المشهود له الميراث رجعا لا يضمنان لان في المسئلة الاولى شهدا بحضرة الميراث فصار كل واحد منهما بالميراث وفي الثانية شهدا بحضرة الميراث فلا يحمل كل منهما شهدا بالميراث \* وحجتنا ما ذكرنا ان الاحسان

ليس بسبب موجب للعقوبة لانه عبارة عن خصال بعضها مأمورية وبعضها مندوب اليه فيستحيل ان يكون سببا لا يجنب العقوبة \* ولا بشرط ايضا لما مر بل هو عبارة عن حال يصير الزنا في تلك الحال موجبا للرجع كما بينا \* ولئن كان شرطا فالحد لا يضاف اليه مع وجود العلة الصالحة للاضافة اليها فكانت الشهادة بالنكاح في هذه الحالة بمنزلة غيرها من الاحوال فتقبل فيها شهادة النساء مع الرجال \* وهذا بخلاف مسئلة الشهادة بالبوة لان الميراث يستحق بالنسب والموت جميعا فليهما كان آخره يضاف الحكم اليه فاذا شهدوا بالنسب بعد الموت كان الحكم مضافا الى النسب فضمنوا عند الرجوع واذا شهدوا بالنسب قبل الموت كان الحكم مضافا الى الموت لا الى النسب فلم يضمنوا فاما الحد فضاف الى الزنا بكل حال لا الى الاحسان فيقبل فيه شهادة النساء مع الرجال بكل حال \* ثم اعتبر زفر رحمه الله رد شهادة النساء في الاحسان برد شهادة الكفار فيه فادرج الشيخ في كلامه ذلك بطريق السؤال ليشير الى الفرق في الجواب فقال فان قيل اذا شهد كافران يعني من اهل الذمة على عبد مسلم لذي وقدرنا العبد او قذف رجلا بالزنا \* ان مولاه اعتقه يعني قبل الزنا والتزلف وقد انكر العبد والمولى الاعتاق لتضرر المولى بزوال ملكه وتضرر العبد بتكميل الحد عليه فان الشهادة لا يقبل مع انهم شهدوا على المولى بالعتق الى آخره اطلاق هذا الكلام وان كان يشير الى انها لا تقبل في العتق وتكميل الحد جميعا وعليه يدل ما ذكر في الاسرار في حدود حيث قيل فيه في تقرير هذه المسئلة ان الزاني لو كان عبدا مسامحا لكافر لم يثبت عتقه بشهادة الكفار وان كانت شهادتهم حجة على هذا التقى اولا الزنا \* ولكن الامام شمس الائمة رحمه الله صرح في المبسوط بان التقى يثبت بهذه الشهادة وانما لا يثبت سبق التاريخ لان هذا تاريخ ينكره المسلم وما ينكره المسلم لا يثبت بشهادة اهل الذمة وهكذا ذكر في اصول الفقه ايضا فقال يثبت الحرية بهذه الشهادة ولا يثبت نكاح الامام من اقامة الرجم عليه لانه كالا يدخل لشهادة الكفار في ايجاب الرجم على المسلم لا مدخل بشهادتهم في اثبات النكاح من اقامة الرجم على المسلم \* وهكذا ذكر في شهادات الاسرار والتقويم ايضا وهو الصحيح كما اذا شهد رجل وامرأتان بالسرقة في حق القطع وتثبت في حق المال \* ثم توجيه هذا السؤال انما يستقيم على قولهما حيث قبلت الشهادة على عتق العبد بدون دعواه فكان عدم القبول ههنا لتضمنه تكميل العقوبة فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فقدم القبول لعدم شرطه وهو الدعوى فلا يرد السؤال الا اذا وضعت المسئلة في الامة فحينئذ يرد على قول الكل \* قوله فالجواب عن هذا اي عن السؤال المذكور ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا في حق المشهود به دون المشهود عليه فيقبل فيما ليس بعقوبة ولا يقبل اذا كان المشهود به سبب عقوبة او شرطه اثر في ايجاد العقوبة لحديث الزهري مضى السنة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم والحليفتين من بعده ان لا يقبل شهادة النساء مع الرجال في الحدود والقصاص \* ولكنها حجة تامة على المسلم والكافر جميعا والمشهود به ههنا هو الاحسان وقد بينا انه لا يتماق به وجوب الحد

فان قيل اذا شهد كافران على عبد مسلم ان مولاه اعتقه وقد زنا العبد او قذف فأنكر العبد والمولى ذلك والمولى كافر فان الشهادة لا تقبل وقد شهدوا على المولى وهو كافر ولم يشهدوا على العبد بشيء على ما قلتم انه لا ينسب اليه وجود ولا وجوب فهلا قبلت هذه الشهادة والجواب عنه ان لشهادة النساء مع الرجال خصوصا المشهود به دون المشهود عليه وخصوصا انها لا تصلح لا يجنب عقوبة وقد بينا انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولكن في هذه الامة تكثير عمل الجنابة

ولهذا قلنا ان الاحسان يثبت بشهادة النساء مع الرجال ولم يشترط فيه المذكور الخالصة لما لم يثبت به وجوب عقوبة ولا وجودها



ولا وجوده فلا يكون سببا للحد ولا لغيره فلم ينتج القبول باعتبار المشهود به \* ولكن في هذه الحجة تكثير محل الجنابة وهو النعمة فان الجنابة تقع على النعم التي انعم الله تعالى عليه تقبل هذه الشهادة كان محل الجنابة نعمة العقل والاسلام والحرية وبعد ما شهد واسار محل الجنابة النعم المذكورة ونعمة الاصابة من الحلال بطريقة الموضوع له \* وفي ذلك اي في تكثير محل الجنابة ضرر زائد على المشهود عليه فان موجب الجنابة يتغير بهذا التكثير من الجلد الى الرجم \* وشهادة هؤلاء اي النساء مع الرجال حجة في ايجاب الضرر حدا وعقوبة كفي في ايجاب المال وسائر الحقوق \* واذا كان كذلك لم ينتج ثبوت الاحصان بهذه الشهادة بسبب تضمنه ايجاب زيادة الضرر على المسلم لان زيادة الضرر ثبتت بمثل هذه الشهادة \* ولشهادة الكفار اختصاص في حق المشهود عليه دون المشهود به فان شهادتهم حجة على الكفار دون المسلمين لان الشهادة من باب الولاية ولا ولاية لكافر على مسلم بقوله عز وجل وان يحول الله للكافرين على المؤمنين سبيلا \* ولكنها عامة في المشهود به حتى ثبت بشهادتهم الحدود وغيرها وقد تضمنت في المسئلة المذكورة تكثير محل الجنابة كانت مقتصرة على العقل والدين او عليهما وعلى اصابة الحلال وموجبها جلد خمسين في الزنا وجلد اربعين في القذف وهذه الشهادة صارت جنابة على ما ذكرنا وعلى الحرية ايضا وصار موجب الجنابة الرجم او جلد مائة في الزنا وجلد ثمانين في القذف ولا شك ان ذلك زيادة ضرر ثبتت على المسلم بشهادة الكفار وشهادتهم فيما يضر به المسلم ليست بحجة اصلا (قوله) وعلى هذا الاصل وهو ان المعروف المحض لا يتعلق به وجوب ولا وجود قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة تقبل من غير فراش قائم اي نكاح ثابت بينهما في الحال ولا كذا وكذا \* وثبت النسب بشهادتها كما ثبتت بشهادة رجلين لان شهادة القابلة حجة في تعيين الولد بلا خلاف يعني اذا كان احد الاشياء الثلاثة موجودا وانكر الزوج الولادة يثبت الولادة بشهادة القابلة بالاتفاق ويثبت نسب المولود لا بشهادتها ولكن بذلك السبب الموجود قبل الشهادة وانما يثبت بشهادتها تعيين الولد لا غير فكذلك فيما نحن فيه لم يثبت بشهادتها الاتعين الولد لان النسب انما يثبت بالفراش القائم عند العلوق فيكون انفصال الولد معرا للولد الثابت نسبة باحد تلك الاسباب كالا حصان معرا للزنا الموجب للرجم لا يتعلق به اي بالانفصال وهو الولادة \* وجوب النسب اي ثبوته لانه يثبت بالعلوق من مائة ولا وجوده لانه لا يتوقف بعدما صح سببه على الولادة ثبت ان الولادة في حق ثبوت النسب علم محض مظهر للنسب ثابت قبل الولادة من حين العلوق كافي حال قيام احد الامور الثلاثة واذا لم يكن النسب مضافا الى الولادة وجوبا بلا وجودا عندها كان ثبوته بشهادة القابلة في هذه الحالة مثل ثبوته في حال قيام احد الامور الثلاثة كالا حصان لما كان معرا كان

ثبوته بشهادة النساء الرجال بعد ثبوت ازنا مثل ثبوته بها قبله على ما بينا (قوله) والجواب عنه اي عن هذا الكلام لابي حنيفة رحمه الله كذا ولا حيل ظاهر عطف على الضمير المستكن في لم يكن وجاز العطف بدون المؤكد لفصل وحذف خبر كان اي اذا لم يكن الفراش قائما ولا حيل ظاهر ثابتا ولا اقرار بالحيل موجودا كان ثبوت نسب الولد من وقت العلوق حكما ثابتا في حق صاحب الشرع لانه عالم بحقائق الامور فيعلم بعلوق الولد قبل الولادة فكانت الولادة بمنزلة المعرف للولد اثبات النسب بالنظر الى علمه جل جلاله فاما في حقنا فلا اي لا يكون ثابتا قبل الولادة لانا نبنى الحكم على الظاهر ولا نعرف الباطن فما كان باطنا نجعل في حقنا كالمعدوم بمنزلة الخطأ بالنازل في حق من لم يعلم به فانه يحمل كالمعدوم ما لم يعلم به والنسب قبل الولادة امر باطن لا سبيل لنا الى معرفته لانه غير مستند الى سبب ظاهر لعدم الفراش والحيل الظاهر والاقرار به فكان بمنزلة المعدوم في حقنا فكان ثبوته مضافا الى الولادة من هذا الوجه فكانت الولادة في حق علمنا بمنزلة العلة المثبتة للنسب لا بمنزلة العلامة واذا كان ابتداء وجوده بالولادة يشترط لها كمال الحجة كما لو ادعى احد نسبيا على آخر ابتداء بخلاف ما اذا كان احد الاشياء الثلاثة موجودا لان النسب الباطن قد استند ثبوته الى دليل ظاهر قبل الولادة لان الفراش مثبت للنسب وكذا الحيل الظاهر حال قيام العدة دليل على العلوق حال قيام النكاح وكذا الاقرار بالحيل سبب لثبوت النسب منه فصالح ان تكون الولادة علامة معرفة للنسب الثابت حال الاجتنان فلم يصر وجود النسب مضافا الى الولادة فذلك يثبت النسب بشهادة القابلة (قوله) واذا علق بالولادة الى آخره \* اذا قال لامرأته اذا ولدت فانت طالق او عدي حر وقد اقر الزوج بانها حبل او بها حبل ظاهر فقالت قد ولدت يقع الطلاق او اللعان بمجرد قولها عند ابي حنيفة رحمه الله \* وعندهما لا يقع الا ان تشهد القابلة لان شرط وقوع الجزاء ولادتها وهي مما تقف عليها القابلة فلا يقبل فيها مجرد قولها كما لا يقبل في ثبوت نسب المولود \* ولا يبي حنيفة رحمه الله انه عاق الجزاء ببروز وجوده في بطنها فيقبل فيه خبرها كما لو قال اذا حضرت فانت طالق \* وهذا لان وجود الحبل قد ثبت باقراره او بالعيان فاذا جاءت فارغة وتقول قد ولدت فالظاهر يشهد لها اوبى من بولادتها بخلاف النسب لان مجرد قولها يثبت مجرد الولادة وليس من ضرورته تعيين هذا الولد لجواز ان تكون ولدت غير هذا من ولد ميت ثم يريد حمل نسب هذا الولد عليه فانه لا يقبل قولها في تعيين الولد الا بشهادة القابلة فاما وقوع الجزاء فتعاق بنفس الولادة اي ولد كان من حي او ميت وقد تيقنا بالولادة اذا جاءت فارغة فاما اذا قال لها اذا ولدت فكذا ولم يكن بها حبل ظاهر ولم يقر الزوج بانها حبل فقالت ولدت وكذبها الزوج لا يقع الجزاء بقولها \* فان شهدت القابلة بالولادة ثبت نسب المولود منه بشهادتها ولا يقع الجزاء عند ابي حنيفة رحمه الله ما لم يشهد بالولادة

ولا حيل ظاهر ولا اقرار به  
كان ثبوت نسب وهو باطن  
لا يستند الى سبب ظاهر  
حكما ثابتا في حق صاحب  
الشرع فاما في حقنا فلا يفي  
مضافا الى الولادة فشرط  
لاتبناها كمال الحجة فاما عند  
قيام الفراش الحبل فقد  
وجد دليل قيام السبب  
ظاهرا فصالح ان يكون  
الولادة معرفة واذا علق  
بالولادة طلاق او عتاق  
وقد شهدت امرأتها حال  
قيام الفراش وقع ما علق به  
عندها

وفي ذلك ضرر زائد  
وشهادة هؤلاء حجة  
لا يوجب الضرر اذ الم يكن  
حدا وعقوبة ولشهادة  
الكفار اختصاص في  
حق المشهود عليه دون  
المشهود به وقد تضمنت  
شهادتهم تكثير محل الجنابة  
وفي ذلك ضرر بالمشهود  
عليه ولا يجوز ايجاب  
الضرر على المسلم بشهادة  
الكفار ابدأ وعلى هذا  
الاصل قال ابو يوسف  
ومحمد رحمهما الله ان  
شهادة القابلة على الولادة  
تقبل من غير فراش قائم  
ولا حيل ظاهر ولا اقرار  
بالحبل لان شهادة القابلة  
حجة في تعيين الولد بلا  
خلاف ولم يوجد هنا  
الاتعين فاما النسب فاما  
ثبت بالفراش فيكون  
انفصاله معرا لا يتعلق به  
وجوب السبب ولا وجوده  
كافي حال قيام الفراش  
او ظهور الحبل والاقرار به  
والجواب عنه لابي حنيفة  
رحمه الله ان الفراش  
اذا لم يكن قائما



رجلان اورجل وامرأتان . وعندهما ثبت النسب بشهادة القابلة ويقع ماعاق به اى قبل  
الولادة من الجزاء . لان ذلك اى معلق بالولادة من الجزاء غير مقصود اثباته بشهادتها  
لان الثابت بشهادتها ظهور الولادة وهو معرف لا يضاف اليه الجزاء وجوبا به ولا وجودا  
عنده . وقد ثبتت الولادة بشهادتها يعنى فى حق النسب حتى ثبت نسب المولود من الزوج  
بالاجماع . فثبت ما كان تبعاً له اى لفعل الولادة وهو الجزاء المعلق به المفترق ثبوته اليه  
كالاحصان لما ثبت بشهادة الرجال مع النساء يثبت ما كان تبعاً له وهو وجوب الرجم وان لم  
يثبت الرجم بشهادة هؤلاء قصدا . الا ترى انه لو قال لجاريته ان كان بها حمل فهو منى  
فشهدت القابلة على ولادتها صار هي ام ولد له . وكذلك لو ولدت امرأته ولدان لم قال  
الزوج ليس هو منى ولا ادري ولدت ام لا فشهدت القابلة بالولادة حكم بالامان بينهما . ولو  
كان الزوج عبدا او حرا محدودا فى قذف وجب عليه الحد فاذا جعت شهادة القابلة حجة  
فى حكم الامان والحد باعتبار ان ثبوتها بشهادتها ليس بطريق القصد بل يثبتان تبعاً فسلان  
بجمل حجة فى حق الطلاق والتناق بهذا الطريق كان اولى . وكذلك قالوا اى وكما قالوا فى  
الطلاق والتناق انهما يثبتان بشهادتها تبعاً للولادة قالوا يثبت استهلال الصبي اى حيوته  
بعد الولادة بشهادتها تبعاً للولادة حتى يثبت الارث لان الاستهلال معرف لان حيوة الولد  
التي بها يستحق الارث لا تكون مضافة اليه وجوبا به ولا وجودا عنده لان حيوته سابقة  
على الولادة ولكنها غير معلومة واذا كان معروفا قبل فيه شهادة القابلة كما يقبل فى حق  
الصلاة حتى يصل على المولود . ويؤيده ما روى عن علي رضي الله عنه انه اجاز شهادة  
القابلة على الاستهلال ( قوله ) واخذ ابو حنيفة رحمه الله فيه اى فيما ذكرنا من المستلزمين  
بحقيقة القياس . وفيه اشارة الى ان ما قالوا نوع استحسان فان الثابتة شهدت بالولادة دون  
الطلاق فانبات الطلاق بشهادتها على الولادة لا يخالو عن عدول عن الدليل الظاهر . وبيان  
القياس ان الولادة شرط محض من حيث انه يتمتع بثبوت علة الطلاق والتناق حقيقة الى  
وجوده كدخول الدار وغيره من الشرائط والوجود من احكام الشرط اى وجود المشروط  
متعلق بالشرط كما يتعلق وجوبه بالعلة فكان وجوده من احكامه وكان له شبه بالعلة فكما  
لا يثبت نفس المشروط وهو الطلاق ولا علة الا بحجة كاملة لا يثبت الشرط الا بحجة كاملة  
لتعلق وجوده به . ثم اشار الى الجواب عن كلامهما فقال والولادة لم تثبت بشهادة القابلة  
على الاطلاق لان شهادة المرأة الواحدة ليست بحجة اصلية بل هي حجة يكتفى بها فيما  
لا يطلع عليه الرجال لاجل الضرورة . والثابت بالضرورة ثابت من وجه دون وجه لانه  
ثابت فى موضع الضرورة غير ثابت فيما وراء موضع الضرورة . والضرورة ههنا فى ثبوت  
نفس الولادة وما هو من الاحكام التي لا تنفك الولادة عنها كالنسب وامومية الولد والامان  
عند النفي لا ولد فثبتت الولادة فى حق هذه الاحكام فاما الطلاق والتناق والاستهلال

( فليست )

فليست من الاحكام المختصة بالولادة ولا اثر للولادة فى اثباتها فلا تثبت الولادة فى حق هذه  
الاحكام الا بحجة تامة كسائر الشروط وهو امراد من قوله فلا ينعدي الى التوابع اى الى  
التوابع التي ليست من الاحكام المختصة بها . قال الشيخ رحمه الله فى شرح التوقيف شهادة القابلة  
حجة ضرورية فتقبل فى اصل الولادة لاني وصفها فلم يثبت وصف كونها شرطا فلم يقع  
للاطلاق . ولا يترجم عليه النسب لان النسب لا يمتلئ ثبوته بالولادة بل بالفراش القائم وقت  
المواق فاذا شهدت القابلة على الولادة ثبتت بشهادتها وتظهر ان النسب كان ثابتاً بالفراش  
فلم يكن للولادة اتصال بالنسب من وجه فلم يكن نظير الطلاق . قال شمس الانام رحمه الله  
استهلاك المولود فى حكم الارث لا يثبت بشهادة القابلة وحدها لان حيوة الولد كانت غيبا  
عنا وانما يظهر عند استهلاله قصير مضافة له اليه فى حقنا والارث يثبتى عايشا فلا تثبت  
بشهادة القابلة كشهادة المرأة على كذا . اذا اشترى امة على انها بكر ثم ادعى المشتري انها  
تيب وانكر البائع فالتقاضى يريها النساء فان قلن هي بكر فلا خصومة بينهما وان قلن هي  
تيب ثبت العيب فى حق توجدها المصومة دون الرد الى البائع لان الثبابة لم تثبت مطلقة  
لان الرد بسبب العيب ليس من جنس ما لا يطلع عليه الرجال فى الجملة فلم يكن شهادتهم حجة  
فيه ولكن الثبابة فى نفسها مما لا يطلع عليه الرجال فثبتت بشهادتهم كنعين الولد فثبت عيب  
الثبابة من وجود دون وجه فيصلح لتوجدها المصومة لا لرد على البائع ولما توجهت الخصومة  
ولا يميل الى دفعها الا الاستحلاف بخلاف البائع بعد القبض بالله لقد سلمها بحكم البيع وما بها  
هذا العيب . وقبل القبض بخلاف بالله ما بها هذا العيب الذى يدعيه المشتري فى الحال فان  
حالف فلا خصومة وان نكل فحينئذ يرد البيع . فكذلك ههنا الولادة ثابتة من وجه دون  
وجه فعمل ثابتة فى حق الاحكام اللازمة لها دون غيرها . ومثله البيع الثابت بقبض  
الامر بالاعتاق فانه ثابت فى حق صحة الاعتاق دون خيار العيب والرؤية وسائر احكام البيع  
وقوله وان كان قبل القبض احتراز عما روى عن محمد رحمه الله ان الخصومة ان كانت قبل  
القبض يفتح العقد بقول النساء من غير استخلاف البائع لان العقد قبل القبض ضعيف حتى  
يفرد المشتري بالرد عند ظهور العيب من غير قضاء ولا رضاء ولا قبض شبه بابتداء العقد  
لثبوت ملك اليد الذى هو المنصود من التجارات به فالرد قبل القبض يشبه الامتناع من  
القبول فيجوز ان يثبت بشهادة النساء بخلاف ما بعد القبض لان الحاجة فيه الى نقل الضمان  
من المشتري الى البائع وشهادة النساء فى ذلك ليست بحجة تامة . ووجد الظاهر ما ذكرنا  
ان شهادة النساء حجة ضعيفة ضرورية فتجمل حجة فى سماع الدعوى ولا يفصل الحكم بها  
ما لم يتأيد بمؤيد وهو نكول البائع . واما قبول على رضي الله عنه شهادة القابلة فى الاستهلال  
فمحمول على القبول فى حق الصلاة وانما قبلت فى حق الصلاة لانها من امور الدين وخبر  
المرأة الواحدة حجة تامة فيها كشهادتها على رؤية هلال رمضان بخلاف الميراث فانه من حقوق  
الغنياء فلا يثبت بمادة النساء فى موضع يكون المشهود به مما يطلع عليه الرجال والله اعلم

( رابع )

( ١٦٩ )

لان ذلك غير مقصود  
بشهادتها وقد ثبتت الولادة  
بشهادتها فثبت ما كان  
تبعاً له وكذلك قالوا فى استهلال  
الصبي انه تبع للولادة  
فاخذ ابو حنيفة رحمه الله  
فيه بحقيقة القياس ان  
الوجود من احكام الشرط  
فلا يثبت الا بكمال الجملة  
والولادة لم تثبت بشهادة  
القابلة مطلقا فلا ينعدي الى  
التوابع كشهادة المرأة على  
ان هذه الامة تيب وقد  
اشتراها رجل على انها  
بكر انها لا ترد على البائع  
بل يستحلف البائع وان كان  
قبل القبض فكذلك والله  
اعلم بالصواب



(باب تقسيم العلامة)

( قوله ) فما يكون علما على الوجود يعني من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود على ما قلنا  
 قيل باب تقسيم السبب \* وقد تسمى العلامة شرطا يعني اذا كان للحكم نوع يتعلق به مثل  
 الاحصان في الزنا فانه وان كان علامة كما بينا لكن الحكم لما لم يثبت عند عدمه كان في جهة  
 الشرط من هذا الوجه فيموز ان يسمى شرطا \* فصارت العلامة اى العلامة المحضة نوعا  
 واحدا وهى مثل تكبيرات الصلوة فانها علامات الانتقال من ركن الى ركن من غير ان يكون  
 فيها معنى الشرط بوجه \* ومثل رمضان في قول الرجل لامرأته انت طالق قبل رمضان بشهر  
 فانه معرف بمضى لزمان الذى يقع فيه الطلاق \* فان قيل قد ذكر في عقد الباب تقسيم العلامة  
 ثم قال هى نوع واحد فاه وجهه \* قلنا معناه ان العلامة المحضة التى ليس فيها معنى الشرط  
 نوع واحد لكن العلامة قد يكون فيها معنى الشرط كلاحصان وقد تكون بمعنى العلة  
 كمالى الشرع فانها بمنزلة العلامات للاحكام غير موجبة بذواتها شيئا فن حيث انها لا توجب  
 بذواتها شيئا كانت اعلاما واذا كان كذلك جاز ان يتقسم العلامة بهذا الاعتبار كما انقسم  
 السبب والعلة والشرط \* والى التقسيم اشار الشيخ بقوله وقد تسمى العلامة شرطا  
 ( قوله ) وقال الشافعى الى آخره \* القذف بنفسه لا يوجب رد الشهادة عندنا كما لا يوجب  
 الحد بل يتوقف على المعجز عن اقامة الشهود \* وعند الشافعى رجاء الله نفسه بوجوب  
 رد الشهادة ولا يتوقف ذلك على المعجز حتى لو شهد القاذف فى حادثة قبل تحقق المعجز  
 واقامة الحد عليه تقبل عندنا وعنده لا تقبل لان الله تعالى عاقب رد الشهادة  
 بالقذف بقوله عز وجل والذين يرمون المحصنات الى ان قل ولا تقبلوا لهم شهادة  
 ايدا وشار الى المعنى بقوله واولئك هم الفاسقون اى لانهم فاسقون والنسق  
 يثبت بنفس القذف لانه كيرة على مائتين فيوجب بنفسه رد الشهادة كالزنا وشرب الخمر فمرنا  
 ان ذكر المعجز عن اقامة البينة لبيان انه علامة على ان القذف جنابة لا لانه شرط لان صيرورته  
 قذفا وكذبا لا يتوقف على المعجز بل هو كذب من الاصل لكن الفاضل لا يعرف كونه كذبا  
 لاحتمال كونه صدقا فبالمعجز عن اقامة البينة يظهر كونه كذبا من الاصل عنده وان الشهادة  
 كانت مردودة لانها صارت مردودة بالمعجز كمن قال لامرأته ان كان زيد فى الدار فانت طالق  
 فخرج زيد فى آخر اليوم من الدار كان خروجه مبيّنا ان المطلق وقع حين اوجب لانه وقع  
 عند الخروج فكان الخروج علامة لاشروطا فكذا المعجز ههنا \* وقوله فيكون سقوط الشهادة  
 الى آخره جواب عما قيل لما جمعت المعجز معرقا فى حق سقوط الشهادة ينبغي ان يجعل كذلك  
 فى حق الجلد حتى يثبت الجلد قبل المعجز كالسقوط لان المعجز ثبت فى حق الحكمين بنظم واحد  
 فقال يمكن جملة علامة فى حق سقوط الشهادة \* لانه اى سقوط الشهادة امر حكيم اى  
 شرعى فيمكن اتيانه بالقذف سابقا على المعجز وجل المعجز فى حقه معرقا \* بخلاف الجلد لانه

( فعل )

فعل يقام على القاذف فلا يمكن اثباته بالقذف سابقا على العجز فكان العجز فيه شرطا لان اقامة الجلد يصير مضافة اليه وجود اعذاره \* وذلك اى كون العجز معروفا باعتبار ان القذف كبيرة لما فيه من اشاعة الفاحشة وهناك ستر العفة على المسلم والاصل في المسلم العفة عن الزنا لان القتل والدين ينمانه عن ذلك والتمسك بالاصل واجب حتى يتبين خلافه فصار القذف بنفسه كبيرة وكذبا بناء على هذا الاصل فيكون بمنزلة سائر الكبائر في ثبوت سمة النسق وسقوط الشهادة به الا انه لما احتمل ان يكون صدقا وبالعجز يزول هذا الاحتمال ويتبين كذبه من الاصل كان العجز معروفا فاذا قضى القاضي بشهادته ثم تحقق العجز انه قضى بشهادة من لا شهادة له فينقض تضاؤله كما لو قضى بشهادة رجل ثم تبين انه عيب او كافر \* ولا معنى لقول من يقول انه متردد بين الجناية والحسبة لا لانهم المتردد في نفس الجناية بل المتردد في علم القاضي ويحصل له العلم بالجناية من الاصل \* على انه لا عبرة بمثل هذا المتردده فانه بعد اقامة الحد قائم بدليل انه لو جاء بالينة بمدتها تقبل مع ذلك يصير سابقا سرود الشهادة ( قوله ) والجواب عنه اى عن كلام الشافعي رحمه الله هو ان الثابت بالكتاب في جزاء هذه الجناية وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم يأتوا بأربعة شهداء \* فعل كذا اى ليس كما زعم الحنم ان احدهما امر حكى والاخر فعل بل كل واحد منهما فعل خطوب الامام باقامته على القاذف \* وهو اى القول الثابت بالكتاب الجلد وابطال الشهادة لا بسقوط الشهادة بل بالسقوط حكم الابطال لا ان يكون حكما للقذف \* الا ترى الى قوله تعالى ولا تقبلوا عطايا اى مدطوفا على قوله عز وجل فاجلدوهم يمتنى انه تعالى خاطب الائمة بقوله فاجلدوهم وعطاف عليه قوله جل ذكره ولا تقبلوا مخاطبا لهم ايضا فكان كل واحد منهما فلا خطوب الائمة باقامته لان ما لا يكون فعلا ويكون اسرا حكما لا يجوز ان يفرض اليهم \* واذا كان كذلك اى اذا كان كل واحد منهما مافلا لم يباح العجز ان يجعل معروفا للجناية السابقة \* كما لم يجعل كذلك اى لم يجعل معروفا في حق الجلد بل يجعل شرطا لابطال الشهادة كما جعل شرطا للجلد والملاق بالشرط ممدوم قبل وجوده \* وذكر الامام البرغرى في طريقته ان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات شرط وقوله ثم يأتوا بأربعة شهداء مدطوف عليه فيكون شرطا لان المدطوف على الشرط شرط كما في قول الرجل لسانه انى تدخل منكن الدار ثم تكلم زيدا فهي طالق كان كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق مثل الدخول وقد وافق بهذين الشرطين الجلد ورد الشهادة فيكون كل واحد منهما متعلقا بهما فلا يجوز ان يجعل رد الشهادة متعلقا بالرعى وحده لتأديه الى الغاء الشرط الثانى في حقه وهو فاسد \* واصل ذلك اى اصل ما ذكرنا ان العجز شرط وليس بامامة محضة انا نحتاج في العمل بالتعريف اى جعله معروفا الى ان ثبت ان القذف بنفسه كبيرة موجه للفق كذا قال الشافعي رحمه الله \* وليس كذلك اى ليس القذف بنفسه كبيرة لانه متردد بين ان يكون جناية وبين ان يكون حسبة فانه لو اقام اربعة من اليهود على زنا المذنوب يقبل ويتبين انه محتسب بذلك القذف في اقامة حد الشرع عليه بل يجب عليه دعوى الزنا بطريق الحسبة اذا علم اصراره عليه ووجد اربعة من اليهود

وذلك ان القذف كبيرة  
وذلك اعرض المسلم والاصل  
في المسلم العفة فصار كبيرة  
بنفسه بناء على هذا الاصل  
والبحر معرف واجاب  
عنه ان الثابت بالكتاب  
في جزاء هذه الجملة فعل كاذب  
وهو الجلد وابطال الشهادة  
الآتية الى قوله عز وجل  
ولا تقبلوا عطاء على قوله  
فاجلدوهم واذا كان كذلك  
لم يصلح ان يحمل معرافا كما  
لا يحمل كذلك في حق الجلد



ولو كان القذف كبيرة بنفسه لا يمكن من اثباته بالينة ولم يكن مسموعا أصلا لانه اشاعة الفاحشة والاصل فيها الاخفاء فاذا احتمل القذف ان يكون حبة قبل تحقق المعجز باقامة الينة عليه كيف يصح القول بكونه كبيرة مسع هذا الاحتمال وبمد تحقق المعجز بصير القذف جنابة مقتصرة على الحال لانه ظهر كونه جنابة من الاصل لا احتمال انه قذف وله يينة عادلة فمعجز عن اقامتهما لموتهم او انبيتهم او امتناعهم من الاداء فيصير مردود الشهادة مقتصرا على الحال لكن بسبب الفسق لا بطريق الحد حتى اذا تاب قبل اقامة الحد قبل شهادته ولا تقط شهادته حدا قبل الجلد لان القاضي هو المأمور بابطال شهادته تيمنا للحد وباطالان حكم الابطال فلا يثبت قبله وما قوله العنة اصل فقم اي نحن نعلم ان العنة اصل ولكن اي هذا الاصل لا يصلح علة لاستحقاق رد الشهادة على القاذف لان الاصل يصلح دافعا لامتناب فيصلح هذا الاصل لدفع الزنا عن المذدوف حتى لا يثبت زناه بقذفه ولا يصلح سببا لاستحقاق رد الشهادة على القاذف ولو صلح هذا الاصل علة لاستحقاق رد الشهادة على القاذف لما قبلت يينة القاذف على زنا المذدوف لانه كما استحق على القاذف بهذا الاصل رد شهادته استحق به عن الشهود رد شهادتهم ايضا لانه قذفه في الحقيقة فاذا لا يمكن اثبات زنا بالينة اصلا وهو خلاف مضموع الشرع (قوله) لكن الاطلاق متصل بقوله فكيف يكون كبيرة بل كان فيه احتمال الحسبة قائما حتى قبلت الينة عليه حبة كان ينبغي ان لا يتعاق به الحدود رد الشهادة اصلا فقال نعم الا ان الاطلاق اي تجوز القذف والاقدام على دعوى الزنا لما كان بطريق الحسبة حتى او كان عن ضمنية لا محال وان كان صادقا وذلك اي القذف حسبة لا محال الا بشهود حضور اي في البلد حتى لو كان له شهود غيب لا محال له الاقدام عليه ولا يعمله القاضي الى احضارهم وجب تأخيرهم اي تأخير القذف يعني تأخير حكمه وهو الحدود رد الشهادة الى ما يمكن به اي الى زمان يمكن القاذف به من احضار الشهود مجلس الحكم عملا باحتمال الحسبة وذلك اي التأخير للممكن من اقامة الشهود الى آخر المجلس في ظاهر الرواية او الى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف رحمه الله فقد ذكر في المبسوط ان القاذف اذا ادعى ان له يينة اجل ما بينه وبين قيام القاضي من محله من غير ان يطلق عنه وعن ابي يوسف رحمه الله ان قال يميل الى المجلس الثاني ليحضر شهوده لان القذف موجب للحد بشرط المعجز وهو لا يتحقق الا بالامهال الا ترى ان المدعى عليه اذا ادعى دفعا او طنا في الشهود يميل الى المجلس الثاني لاني به فهذا مثله وجه ظاهر الرواية ان سبب وجود الحد ظهر عند القاضي فلا يجوز له ان يؤخر اقامة لئاميه من الضرر بالمذدوف بتأخير دفع المار عنه ولكن الى آخر المجلس لا يكون تأخيرا فلا يتضرر بذلك القدر والاروى ان له ان يؤخر الى ان يحضر الجواد فانهذا يجوز له ان يعمله الى آخر المجلس من غير ان يطلق عنه ثم لم يؤخر حكم قد ظهر اي لا يجوز بمدالامهال الى آخر المجلس او الى المجلس الثاني تأخير حكم قد ظهر وكانه جواب عما قيل المعجز لا يتحقق بهذا القدر لاحتمال ان يقدر على اقامة الينة بمدكافي

( قوله )

واصل ذلك انما يحتاج في العمل بالترتيب ان يثبت ان القذف بنفسه كبيرة وليس كذلك لان الينة على ذلك مقبولة حسبة في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع هذا الاحتمال فاما قوله ان العنة اصل فقم لكنه لا يصلح علة للاستحقاق ولو صلح لذلك لما قبلت الينة ابدا لكن الاطلاق لما كان بشرط الحسبة وذلك لا محال الا بشهود حضور وجب تأخيرهم الى ما يمكن به من احضار الشهود وذلك الى آخر المجلس او الى ما يراه الامام ثم لم يؤخر حكم قد ظهر لما يحتمل الوجود

قوله ان لم ات النصره فكذا لا يتحقق العدم الا في آخر العمر لاحتمال وجود الاتيان في كل ساعة واذا لم يتحقق المعجز لا يثبت الحكم المتعاق به فقال لا يجوز تأخير حكم قد ظهر وهو الحدود رد الشهادة يتحقق المعجز في الحال لاجل ما يحتمل الوجود بعد ذلك من القدرة على اقامة الشهود لان الشرط هو المعجز الحالى كافي الكفارات لا المعجز في جميع العمر اذ لو شرط المعجز في العمر لم يبق لايحباب الحدود رد الشهادة فائدة اذ لا يمكن اقامتهما على القاذف بعد موته (قوله فاذا اقيم عليه) اي على القاذف الحد يبنى لما ظهر عجزه وقيم عليه الحد وردت شهادته رعاية لجانب المذدوف لم يسطر احتمال الحبة بالكلية رعاية لجانب القاذف ايضا حتى لو جاء يينة بعد اقامة الحدود رد الشهادة يشهدون على زنا المذدوف يقبل ويقام حد الزنا على المذدوف ان لم يتقدم العهد وبصير القاذف مقبول الشهادة لان سقوط الشهادة كان محسب ظهور عجزه وهو من حيث الظاهر فاذا اقام الينة فقدتين ان المعجز لم يكن متحققا انه لم يكن مردود الشهادة لعدم الشرط وان كان تقدم العهد لم تقم الحد على الشهود عليه لان التقدم مانع من القبول في حق الحد وابطالنا رد الشهادة عن القاذف لعدم تأثير التقدم فيه بالنسبة فكان بمنزلة ما لو شهد رجل وامرأتان بسرقة قبل في حق المال ولا تقبل في حق الحد كذلك ذكره في المتن اي مثل ما اجبنا ذكر الحاكم الشهيد ابو الفضل المروزي الجواب في المتن غير فصل تقدم العهد فانه لم يذكره في الفصل الاول المذكور فيه دون الثاني هذا هو الذي يفهم من ظاهر هذا الكلام والمفهوم من سياق كلام شمس الائمة رحمه الله ان التقدم المذكور في المتن ايضا فانه قال وان تقدم العهد يصير مقبول الشهادة ايضا وان كان لا يقام الحد على الشهود عليه اورد ذلك في المتن رواية عن ابي يوسف او محمد هذا قول احدهما وقول الاخر لا قبل الشهادة بعد اقامة الحد عليه لان اقامة الحد على القاذف حكم يكذب الشهود في شهادتهم عن المذدوف بالزنا وكل شهادة جرى الحكم بتعين جهة الكذب فيها لا تكون مقبولة اصلا كالتفاسق اذا شهد في حادثة فردت شهادته ثم اعادها بمسد التوبة (قوله) ويتصل بهذه الجملة اي بيان الاحكام المشروعة وما يتعلق بها الاحكام المشروعة من السبب والعلة والشرط والعلامة

### باب بيان العقل

لان هذه الاحكام لا تبنى في حق عديم العقل فلا بد من بيانه او يتصل بجميع ما ذكرنا من اول الكتاب الى ههنا باب بيان العقل لانها بيان خطا بات الشارع وما يتعلق بها والخطا لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من الوازم (قوله) اختلف الناس اي اهل القبلة في كذا قصا لت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنته مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر النعم واتقاد الغرق والحرق محرمه لما استعجبه مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه والبغث والسفه والظلم على القطع والنبات

### باب بيان العقل

وما يتصل به من اهلية البشر اختلف الناس في العقل اهو من العقل الموجبة ام لا فقالت المعتزلة ان العقل علة موجبة لما استحسنته محرمه



فوق المال الشرعية لان علل الشرع ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات في الحقيقة ويجرى فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه الاشياء من غير ان يجرى فيها التبديل فكان في الايجاب والتحرير فوق المال الشرعية والمراد من الايجاب والتحرير فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء بالايجاب والتحرير لحكم العقل بوجوبها وحرمها ولم يتوقف ثبوتها على السمع وذكر الشيخ الامام نور الدين الصابوني رحمه الله في الكفاية ان المراد من وجوب الايمان وحرمة الكفر بالعقل ليس استحقاق الثواب بفعله او العقاب بتركه اذ الثواب والعقاب لا يمران الا بمرور الامم وليس في العقل امكان الوقوف عليهما فكيف يحكم بالضرورة قبل ورود الشرع لكن المراد من الوجوب ان يثبت في العقل نوع ترجيح للايمان بربه والاعتراف بخالقه واضافته وجوده ببقائه الى ايجاده وبقائه ومن الحرمة ان يثبت نوع ترجيح للمنع عن الاستغناء عن ماله واعتراف بالالوهية لغير خالقه بحيث لا يحكم العقل ان الترك والاثيان في هذه الامور بمنزلة واحدة بل لعقل ضرورة ان الاثيان بما يقتضيه العقل يوجب نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع لائمة وان لم يمين ذلك يعني يعرف بالعقل ترجيح جانب الوجود او العدم ولا يعرف ان الجزاء هو الجنة او النار او غيرها وكذا الشكر اظهار النعمة من المذموم ومتى عرف ان الكل من الله تعالى يحرم عليه الكفر ان على معنى ان عقله يمتنع ان يدعي ذلك لغير الله تعالى فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا تدركه العقول او تنقيحه فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها قائلين بان رؤية موجود بلا جهة وكيف مع انه لا بد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة لافي غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يتبدى اليه العقل فلا يجوز ان يرد واثبوتها النص وانكروا ان يكون المتشابه مما لاحظ للراسخين فيه لانه لو كان كذلك لكان ازال المتشابه امر باعتقاد ما لا يدركه العقل وانه لا يجوز وانكروا ان تكون القبايح من الكفر والمأصي داخل تحت ارادة الله تعالى ومشيته لان اضافتها الى ارادته ومشيته مما يتبعه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وجعلوا الخطاب اى التكليف بالايمان متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان بحال يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف اى الوقوف عن طلب الحق وترك الايمان بالله عز وجل فكان الصبي العاقل مكلف بالايمان وكان من لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاطئ جبل فلم يعتد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك من اهل النار لوجود ما يوجب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لاعتبره بالعقل اصلا يعني لامتدخله في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثره في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع حتى ابطالوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه مثل ايمان

لما استشهد على القطع والبيات فوق المال الشرعية فلم يجوزوا ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل او تنقيحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان وقالوا الصبي العاقل مكلف على الايمان وقالوا فبين لم يبلغه الدعوة فلم يعتد ايمانا ولا كفرا وغفل عنه انه من اهل النار وقالت الاشعرية ان لاهية بالعقل اصلادون السمع واذا جاء السمع فله العبرة لا العقل وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله

(غير)

صبي غير عاقل فلا يستبر . كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الاخر بقولهم فيمن لم تبلغه الدعوة وغفل عن اعتقاد الكفر والايمان انه من اهل النار . تمسكت الاشعرية فيما ذهبوا اليه بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر وبقوا على الفطرة . وبقوله تعالى لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اخبر ان الحجة كانت قاعة لهم قبل الرسل على تركهم للايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لتكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل تامة في حقهم . وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان خزنة النار يقولون للكافرين الم ياتكم رسول منكم فيقولون بلى قلزمهم الحجة قلزمهم استجابهم النار بالرسل لا بالقول وحدها . وبقوله تعالى ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم اخبر ان الاهلاك بالعذاب قبل ارسال الرسل كان ظلما ولو كان العقل بنفسه حجة لم يكن كذلك . وبان الله تعالى جعل الهوى غالبيا في النفوس شاغلا للعقل بما جلل المنافع والحظوظ فيخرج الانسان على ما عليه اصل البنية في فك عقله عن اسر الهوى وتبيته قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك المذمور اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال بعقله واسقط عنه الخطاب فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى . وتمسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لا يبيدني اربك وقولك في ضلال ميين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحى الى ولولم يكن العقل بنفسه حجة وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال ميين وكذلك استدلال بالنجوم فعرّف به من غير وحي والله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة على قومه بقوله عز ذكره وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه . وبان الله تعالى عاب الكفار في غير موضع بان لم يسبروا في الارض فينظروا كيف كان عاقبة من كان قبلهم واخبر ان قلوبهم عمى ترك التأمل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا بطلاق الترك . وبان الله قال سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولم يقل نسمعهم ونوحى اليهم . وقال اولم يتفكروا في انفسهم . اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض . وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسهم افلا تبصرون في شواهد لها كثيرة . ثبت ان وجوب الاستدلال لا يتوقف على الوحي وان المذمور يتطلع بالعقل وحده اذ لو لم يكن به كفاية المعرفة لما قطع به المذمور وبان المعبرة بعد الدعوة لا تعرف الا بدليل عقلي وآيات الحدث في العالم ادل على المحدث من علامات المعجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى . ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم العمل به كما يجب بالشرع وبشار الحجة اذا قامت كذا في التفويم والاسرار ( قوله ) واتقول الصحيح هو قولنا ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الاول وغير مهدر ايضا لا كما قال الفريق الثاني . فان من انكر معرفة الله تعالى بدلالات العقول وحدها فقد قصر . ومن

حتى ابطالوا ايمان الصبي وقالت الاشعرية فيمن لم يبلغه الدعوة فغفل عن الاعتقاد حتى هلك انه معذور قالوا ولوا اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة انه معذور ايضا وهذا الفصل اعني ان يجعل شركه معذورا تجاوز عن الحد كما تجاوزت المعتزلة عن الحد في الطرف الآخر والقول الصحيح في الباب هو قولنا ان العقل معتبر لاثبات الاهلية



الزم الاستدلال بلاوحى ولم يذره بنبية الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا \* بل العقل معتبر لآيات الاهلية اى اهلية الخطاب اذا الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لا يفهم قبيح فكان العقل معتبرا لآيات الاهلية \* وهو من اعز النعم لان الانسان يمتاز به من سائر الحيوانات وهو الله لمعرفة الصانع التى هي اعظم النعم واعلاها ولمعرفة مصالح الدين والدنيا \* خلق متفاوتة في اصل القسمة هذا نفى لقول المعتزلة ان العقل في اصل الخلقة ليس يتفاوت في البشر كالجوانية وينوا ذلك على قولهم بوجوب الاصلح وذلك منهم انكار المشاهدة والعيان فانما ترى تفاوت حدة الازهان وجودة القرايح في الصبيان في اول نشوهم وكذا في البالغين من غير جهد سبق منهم ولا تجربة ولا تعلم فانكار ذلك كان كالكار تفاوت الخلق في الحسن والقبح والقوة والضعف والشجاعة والحين \* قد مر تقريره قبل هذا يعنى في باب بيان شرائط الراوى \* انه اى العقل نور في بدن الادبى \* وقيل محله منه الرأس \* وقيل محله القلب \* يعنى به اى بذلك النور الطريق الذى مبداه من حيث ينقطع اليه اثر الحواس \* والضهير راجع الى حيث وقد مر بيانه فيما تقدم \* وهذا لما يتأتى في المحسوسات فاما فيما لا يحس اصلا فانما تبدأ طريق العلم به من حيث يوجد كالعالم مثلا فانه ليس بمحسوس \* ولا احتيج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم ام راجع الى غير ذاته يعرف ذلك بالعلم من غير انقطاع اثر الحواس \* وفي اللامسى هو جوهر يدرك به الفسيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة \* وقيل هو جوهر طهر بقاء القدس وروح برواج الانس وادوع في قوالب بشرية واصداف انسانية كلما اضاء استثار منهاج اليقين واذا اظلم خفي مدارج الدين \* وقيل هو قوة في الطبيعة تنزل في القلب منزلة البصر في العين \* ثم هو اى العقل عاجز بنفسه لانه الله والاله لا تعمل بدون المفاعل فلا يصلح ان يكون موجبا بنفسه شيئا ولا مدركا بنفسه حسن الاشياء وقبحها \* ولكن اذا وضح به الطريق اى طريق الادراك لما قل \* كان الدرك اى ادراك المطلوب للقلب بنهمه وهو القوة المودعة في المفضة التى في الجانب الايسر من الانسان او هو عبارة عن النفس الانسانية عند البصر \* والدرك يفتح الرأى اسم من الادراك قال تعالى لا تخاف دركا ولا تخشى \* وقال عليه السلام اللهم اعنى على درك الحاجة اى ادراكها \* كشمس الملكوت الظاهرة اذا بزغت اى طلعت كانت العين مدركة للاشياء \* يشها به اى بنورها والضهير للشمس من غير ان توجب الشمس رؤية تلك الاشياء او تكون هى مدركة اياها او تكون العين مستغنية في الادراك عنها فكذا القلب يدرك ماهو غائب عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك ولا يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله عز وجل \* والملكوت الملك والناء زائدة للمبالغة كالرغبت والرهبوت والجبروت \* وشعاع الشمس ما يرى من ضوءها عند طلوعها كالقنطريان \* والشهاب بكسر الشين شعة نار ساطعة \* وذكر في الكفاية ان احماسنا قالو العقل انه لمعرفة العقولات كالسمع

وهو من اعز النعم خلق  
متفاوتة في اصل القسمة  
وقد مرته سيره قبل هذا انه  
نور في بدن الادبى مثل  
الشمس في ملكوت الارض  
نضى به الطريق الذى  
مبداه من حيث ينقطع اليه  
اثر الحواس ثم هو عاجز  
بنفسه واذا وضح الطريق  
كان الدرك للقلب بفهمه  
كشمس الملكوت الظاهر  
اذا بزغت وبدا شعاعها  
ورضح الطريق كان العين  
مدركة بشهاها وما بالعقل  
كفاية به ال في كل لحظة  
والذات قلنا في الصبي العاقل  
لانه لا يكلف بالايمان حتى  
اذا عقلت المراهقة ولم تصف  
وهي تحت زوج مسلم بين ابوين  
مسلمين لم تجعل مرتدة  
ولم تبين من زوجها

اللمعرفة المسموعات به يعرف حسن بعض الاشياء وقبح بعضها ووجوب بعض الافعال وحرمة بعضها والفرق بين قولنا وقول المعتزلة انهم يقولون ان العقل موجب بذاته كما يقولون ان العبد موجب لافعاله \* وعندنا العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى كما ان الرسول معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة الرسول فكذا الهادى والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة العقل \* وما بالعقل كفاية بحال في كل لحظة يعنى ان العقل وان كان آية لمعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا \* اما اذا لم ينضم فلما بينا انه الله فلا يصلح لايحجاب شئ بنفسه \* واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الاحجاب حينئذ يضاف الى دليل السمع لالى العقل \* واذا وجد العقل لا يحمل المعرفة قبل انضمام دليل السمع اليه وبمده الاستوفيق الله جل جلاله فكم من عاقل قبل ورود النسخ وبمده متفادى بعقله في مضايق الحقائق مستخرج بفكره وقريحته لحفيات الدقائق \* لما حرم العناية والتوفيق \* لم يهتد الى سواء الطريق \* ولم يعرف سبيل الرشد بعقله \* فهلك في غباوته وجهه \* وبمده ما حصلت المعرفة بتوفيق الله واكرامه \* لا تبقى الافضله وانامه \* وتقرر رمله على الدين القويم \* وتبينه اياه على الصراط المستقيم \* فكم من مسلم عرف سبيل الرشاد \* وسلك طريق السداد \* ثم لما ادركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد \* ورد امره من الصلاح الى الفساد \* وقابل الحق بالعداء بمد الانقياد \* فصار من اخوان الشياطين \* بمد ما كان من ابناء الدين \* واهل الصدق واليقين \* نموذ بالله من الزيف والظلماني \* ودرك الشقاء والخذلان \* بمد نيل سعادة الهدى والايمان \* انه الكرم الثمان ثبت انه لا كفاية بالعقل بحال \* ولا مودة الا من عند الكريم المتعال ( قوله ) ولذلك اى ولانه لا كفاية بمجرد العقل لوجوب الاستدلال قلنا في الصبي العاقل انه لا يكلف الايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله الفريق الاول لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص \* حتى اذا عقلت المراهقة وهى التى قربت الى البلوغ \* ولم تصف اى لم تصف الايمان بمد ما استوصفت ولم يقدر على الوصف \* ولو بلغت كذلك اى غير واسفة ولا فادرة عليه \* ولو عقلت وهى مراهقة اى صبية غير بالغة فوصفت الكفر كانت مرتدة وبانت من زوجها لان ردة الصبي والصبية صحيحة عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا فبين وبطل مهرها قبل الدخول ولم تصح عند ابى يوسف رحمه الله فلاتين \* فلم به اى بنا ذكرنا من المسئلة الاولى انه اى الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها في المسئلة الاولى بعدم الوصف كما بعد البلوغ \* وكذلك اى ومثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذى لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا انه غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شئ كان معذورا على خلاف ما قاله الفريق الاول \* ولو وصف الكفر واعتقده او اعتقده ولم يصفه لم يكن معذورا وكان من اهل النار على خلاف ما قاله الفريق الثانى \* فكان هذا قولنا متوسطا بين الغلو والتقصير على نحو ما قلنا في

ولو بلغت كذلك لبانت  
من زوجها ولو عقلت  
وهى مراهقة فوصفت  
الكفر كانت مرتدة وبانت  
من زوجها ذكر ذلك  
في الجامع الكبير فلم انه غير  
مكلف وكذلك يقول في الذى  
لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف  
بمجرد العقل وانه اذا لم يصف  
ايمانا وكفرا ولم يعتقد على  
شئ كان معذورا واذا وصف  
الكفر وعقده او عقد ولم  
يصفه لم يكن معذورا وكان  
من اهل النار بخلاف ما قلنا  
ما وصفنا في الصبي



الصبي فانه اذا لم يصف الايمان والكفر لا يكون كافرا ولو وصف الكفر يكون مرتدافكذلك هذا هو اختيار الشيخ والقاضي الامام ابي زيد في التقويم وذكر الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل مروي عن ابي حنيفة رحمه الله ذكر الحاكم الشهيد في المتن عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالفته لما يرى من خالق السموات والارض وخالق نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرايع فمذخور حتى تقوم عليه الحجة وروى عنه انه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بمقتولهم قال وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور رحمه الله في الصبي الماقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول كثير من مشايخ العراق قالوا انما وجبت على الماقل البالغ باعتبار ان عقله كامل بحيث يحتمل الاستدلال فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو والبالغ سواء في وجوب الايمان وانما تفاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيظهر التفاوت في عمل الاركان لافي عمل القلب وحمل هؤلاء قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتمل الحديث على الشرايع قلت وهذا القول موافق لقول الفريق الاول من حيث الظاهر سوى انهم يحملون نفس العقل موجبا وهو لا يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لا يجابه كالحساب والصحيح ما اختار الشيخ رحمه الله في الكتاب لان الايجاب على الصبي مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية ايضا ثم لما سقط الحجاب بالاداء قبل البلوغ عن الصبي جاز ان يسقط عن البالغ قبل بلوغ الدعوة اليه لان الحجاب قبل البلوغ الى المخاطب لا يؤثر في الايجاب كما لا يؤثر في حق الصبي قبل البلوغ فلا يتحكم بغيره لجهله بالله وغفلته عن الاستدلال بالآيات الاترى ان الجهل قد اخل بالحق بالصبي في اسقاط العبادات حتى سقطت العبادات عن اسلم في دار الحرب ولم يعلم بها كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق الجهل بالصبي في سقوط وجوب الاستدلال وهذا بخلاف ما اذا اعتقد الكفر حيث لا يكون مذكورا لانا انما عذرناه في جهله لسقوط الاستدلال عنه ولا معرفة بدونه كما عذرنا النائم والصبي فاما اعتقاد امر فلا يكون الا بضرب استدلال وحجة فلم يذخر فيها احدث من اعتقاده الا بحجة كما في حق الصبي كذا في التقويم ( قوله ) ومعنى قولنا كذا يعني ان من لم يبلغ الدعوة انما لم يكلف بمجرد العقل وصار مذكورا اذا لم يصادف مدة يمكن فيها من التأمل والاستدلال بالآيات على معرفة الخالق بان بلغ على شاق جبل ومات من بواعثه فاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن مذكورا لان الامهال وادراك مدة التأمل بمنزلة دعوة الرسل في حق تيه القلب عن نوم الغفلة فلا يندر بمدى الاترى انه لا يرى بناء الا وقد عرف له بايضا ولا صورة الا وقد عرف له مصورا فكيف يندر بمدى رؤيته مصورا حسنة وبعد ادراك مدة التأمل في جهله بخالفها ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال ما يمت به المعرفة وعلى هذا الوجه يحمل ما روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لما يرى في العالم من آثار

الخلق اى لا عذر له بعد الامهال لا ابتداء العقل وكان من حق الكلام ان يقال ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل انه غير مكلف به قبيل ادراك زمان التأمل والتجربة فاذا اعانه الله بكذا الى آخره الا انه حذف البعض اختصارا لدلالة الكلام عليه على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله يعني اقامة الامهال وادراك زمان التأمل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمس وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشد مع ان دفع المال اليه معلق بايئاس الرشد بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة لا بد من ان يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها اذ البلوغ يتحقق في الغلام بعد ثلثي عشرة سنة فيمكن ان يولد له ابن لسته اشهر ثم ان ولده يبلغ لثلثي عشرة سنة ويولد له ابن لسته اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار فرعه اسلا فقد تنهى حوفي الاصاله فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حالة فيقام هذه المدة مقام الرشد والشرط رشدا نكرة وقد وجد اما تحقيا او تقديرًا باستيفاء مدة التجربة فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التأمل لا بد من ان يستفيد الماقل بصيرة ومعرفة بسانه بالنظر في الآيات الظاهرة والحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستخفاف الحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون مذكورا ( قوله ) وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اى ليس على حد الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في هذا النوع وهو الماقل الذي لم يبلغه الدعوة دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم انه كذا وكانه رد لما قيل انه مقدربلانة ايام اعتبارا بالمرتد فانه اذا استعمل عمل ثلاثة ايام فقال انه ليس بمقدور بل هو مختلف باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخاتمة قرب عاقل يتهدى في زمان قليل الى ما لا يتهدى اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله جل جلاله اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه وباعثه بعد استيفائه ويؤيده ما ذكر في التقويم في هذا الموضع ثم قد رمدت العذر الى الله تعالى ما يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله وليس كذا من تمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن مذكورا ويكون قوله فن جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون معناه وليس على الحد الذي يوقفه على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التأمل دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضروري ونحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام وقوله فن جعل العقل من تمة فن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع اى ورود الشريعة بخلافه او يمتنع شرع الحكم بخلافه او يمتنع وجود المشروع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اى ليس له دليل قطعي من شرعي او عقلي يعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل موجب بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقلي سوى امور ظاهرة نسلمها ولا يلزم

على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمس وعشرين سنة لم يمنع منه ماله لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزاد به رشد اوليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع فن جعل العقل حجة موجبة يمتنع الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه سوى امور ظاهرة نسلمها

ومعنى قولنا انه لا يكلف بمجرد العقل نريد انه اذا اعانه الله تعالى بالتجربة بدو الهمم واهله لدرك العواقب لم يكن مذكورا وان لم يبلغ الدعوة



من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه وببانه انهم قالوا قد عرف حسن بعض الاشياء كالايان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والبثه وعلم ان الشرع لا يرد بتحسين ما قبحه العقل ولا بتقبيح ما حسنه العقل حتى لم يجز ورود نسخ الايمان ولا ورود شرعية الكفر فلم ان العقل موجب بذاته بدون الشروع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنه وقبحه به \* ونحن نسلم لهم معرفة الحسن والقبح بالعقل واستماع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بذاته لما بينا انه محجوز بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون موجبا قبحا ان ما ذكره الحنفي لا يصلح دليلا على ما ادعاه \* وما ذكره ان الشرع لم يرد بما لا يدركه العقول ظاهر الفساد لان الله تعالى شرع من المقدرات ما لا يدركه العقول كاعداد الركعات ومقادير الزكوات والحجيات والحدود ونحوها ( قوله ) ومن الغاء اي العقل من كل وجه وهم الاشعرية \* فلا دليل له ايضا اي ليس له دليل قاطع \* وهو مذهب الشافعي رحمه الله فان مذهبه كذهب ابي الحنفي الاشعري في مثل هذه المسائل \* ودليل على ان ذلك مذهبه ما قال في قوم لم يبايعهم الدعوة اذا قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دماهم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان \* واحكامنا قالوا الا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ايسر بسبب الضمان لانا لم نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعل غفلتهم عن الايمان والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التأمل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا \* ولما كان القاتل ان يقول ان جهات دماهم هدرنا باعتبار ان كفرهم لم يجعل عفوا ينبغي ان يوجب الضمان بقتل من كان منهم معذورا مثل العبيان والمجانين والذين لم يستوفوا مدة التأمل وقتلهم لا يوجب ضمانا عندكم ايضا اشار الى الجواب بقوله ومن كان منهم من جملة من يمسذر على ما فسرنا بان كان صياا ومن لم يستوف مدة التأمل لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام لما عرفت ان العصمة المقومة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام عندنا فلذلك كان دماؤهم هدرنا ايضا \* الا ترى ان قتل من اسلم في ادار الحرب ولم يهاجر اليها لا يوجب ضمانا لما قلنا فهذا اولى \* ( قوله ) وذلك متصل بقوله فلا دليل له ايضا ولقوله فليس معه دليل يعني انما قلنا انه لا دليل للفريقين لان القاتل بكونه يافى لا يجدي نفعه ان العقل غير معتبر للاهلية فلو الغاء انما يافيه بطريق الاجتهاد والمقول لانه لما لم يجد نصا لا بدله من الرجوع الى المقول بان يقول قد وجدنا من العقلاء من الحق بعد ثم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطأ عنه شرعا كالصبي العاقل فرقا ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع \* وحيث كان متناقضا في مذهبه لانه ثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول العقل حجة وليس بحجة \* ثم رد قول الفريق الاول فقال وان العقل بكسر الهمزة \* ويجوز فتحها ايضا عطفا على قوله انه لا يجد وهو الاظهر اي لا يستقيم ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان

ومن الغاء من كل وجه فلا دليل له ايضا وهو قول الشافعي رحمه الله فانه قال في قوم لم يبايعهم الدعوة اذا قتلوا ضمنوا فبطل كفرهم عفوا ومن كان فيهم من حله من تعذر على مفسرنا لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام وذلك لانه لا يبعد في الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فانما يلفيد بمباريق دلالة الاجتهاد والمقول في اقص مذهبه وان العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال

العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس غالبه بهواها واذا حدث العقل حدث مغلوبا به الا في حق من شأته من الخواص واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصلح حجة بنفسه الا ترى انه لا يجوز في الحكمة الزام العمل حسا والعمل مغلوب بالمانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مدفوعة مغلوبه بغيرها واذا كان كذلك لا بد من تأييد بدعوة الرسول او ما يقوم مقامها من ادراك زمان التأمل والتجربة لتمام الحجة ( فان قيل قد تمسك كل فريق بنصوص كانوا فكيف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم \* قلنا تلك نصوص مائلة بعضها معارض ببعض فلم يتم الحجة لاحد الفريقين بها لتأويل الفريق الاخر اياها بما يوافق مذهبهم فصارت كلها ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسئلة لتعارضها على انك اذا تأملت فيها عرفت انها لا تدل على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كاذبه الى الفريق الاول \* ولا على انه يافى ايضا كاذبه الى الفريق الثاني فكانت عن محل النزاع بمنزل فلذلك قال الشيخ لا دليل لهم \* وقوله وانما وجب نسبة الاحكام الى العمل اشارة الى دليل آخر على فساد جعل العقل بنفسه حجة وتقريره ان الله تعالى انما شرع العمل لنسبة الاحكام اليها تيسيرا على العباد فان ايجابه كان غيبا عنهم فلم يكن بد من علل ظاهرة تضاف الاحكام اليها دفعا للحرج عنهم والوقوف على الايجاب متعذر فكانت علل الشرع في الظاهر امارات على الايجاب في الحقيقة كما قرع سمعك غير مرة فلو جعلنا العقل علة موجبة للاحكام نفسه مع انه امر باطن كان مؤديا الى العسر والحرج العظيم لتعذر الوقوف على الامور الباطنة وهو خلاف موضوع العمل لانه وضعت لتيسير فلا يجوز والله اعلم \* في هذا اي في الاهلية على تأويل المذكور

### باب بيان الاهلية

اهلية الانسان لشيء صلاحته اصدور ذلك الشيء وطلبه منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الامانة التي اخبر الله عز وجل بحمل الانسان اياها بقوله وحملها الانسان \* اما اهلية الوجوب فيقسم فروعا بحسب انتقام الاحكام فالصبي اهل لبعض الاحكام وليس باهل لبعضها اصلا وهو اهل لبعضها بواسطة رأى الولي فكانت هذه الاهلية منقسمة نظرا الى افراد الاحكام \* واصحابها واحد وهو الصلاح للحكم اي لحكم الوجوب بوجه وهو المطالبة بالواجب اداء او قضاء \* والمهدة استحقاق حقوق تلزم بالمقد \* وقيل هي نفس المقد لان المقد والهدد سواء \* والمهدة التابعة ايضا غير ان في حقوق العباد المقصود منها المال وفي حقوق الله تعالى المقصود استحقاق الاداء ابتداء ليظهر المطيع من الماصي كذا رأيت بخط شيخى رحمه الله \* اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي لا تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب \* ولهذا يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال \* ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة ( قوله ) وان الادبي يولد دليل على قيام الذمة للانسان .

وانما وجب نسبة الاحكام الى العمل تيسيرا على العباد من غير ان يكون عللا بذواتها وان يجعل العقل علة بنفسه وهو باطن فيه حرج عظيم فلم يجز ذلك والله اعلم واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية قلنا ان الكلام في هذا ينقسم الى قسمين الاهلية والامور المعترضة على الاهلية

### باب بيان الاهلية

وما يتصل بها الاهلية ضريران اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فيقسم فروعا واصحابها واحد وهو الصلاح للحكم فن كان اهلا لحكم الوجوب بوجه كان هو اهلا للوجوب ومن لا اهلا واهلية الاداء نوعان كامل يصلح لزوم المهدة وقاصر لا يصلح لزوم المهدة اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة وان الادبي يولد وله ذمة صالحة للوجوب باجتماع الثقباه



لوجوب أي لوجوبه وعليه . بإجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك النكاح بشرآء  
الولي وتزويجه إياه ويحب عليه النكاح والمهر بقصد الولي . وهذا رد لما ذكر بعض من لم يشم  
رايحة الفقه في مصنفه في أصول الفقه أن تقدير المال في الذمة لا معنى له وأن تقدير الذمة من الترهات  
التي لا حاجة في الشرع والعدل إليها . بل الشرع مكنته بأن يطالبه بذلك القدر من المال  
فهذا هو المقول عرفا وشرعا . فقال هي ثابتة بالإجماع فمن أنكرها فهو مخالف للإجماع قال  
القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله الذمة عبارة عن العهد في اللغة فالله تعالى لما خلق الإنسان جعل  
أمانته أكرمه بالعدل والذمة حتى صار بهما أهلا لوجوب الحقوق له وعليه فثبت له حق العصمة  
والحرية والمالكية بأن جعل حقوقه وثبت عليه حقوق الله تعالى التي سماها أمانة ما شاء كما إذا  
عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة ثبتت لهم حقوق المسلمين وعليهم في الدنيا والآخرة لا يخلق  
الأول هذا العهد والذمة فلا يخلق الأول هو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه كالأول لا يخلق إلا  
وهو حر مالك لحقوقه وأما ثبت له هذه الكرامات بناء على الذمة وحمله حقوق الله عز وجل  
( قوله بناء على العهد الماضي ) يعني أنما ثبتت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير  
الشخص به أهلا للإيجاب والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العبد والرب  
يوم الميثاق كما أخبر الله تعالى عنه بقوله وإذا أخذت ربك من بني آدم من ظهورهم  
ذرياتهم الآية . روى سعيد بن جبيرة عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي  
صلى الله عليه وسلم أنه قال في تفسير هذه الآية أخذ الله الميثاق من ظهر آدم فأخرج من صلبه كل  
ذرية ذرأها فثراها بين يديه ثم كلمهم قبلا أي عيانا بحيث يباينهم آدم وقال الست بربكم قالوا بلى  
شهدنا نالها إلى قوله المبطون . وروى حديث أخذ الميثاق جماعة منهم ابن عباس وابن  
مسعود وأبي بن كعب والحسن والكاتب وابن جريج ومعمرو السدي ومقاتل ومجاهد وأبو العالية  
وعطاء بن السائب وأبو قلابة وغيرهم . قال أبو العالية جمعهم جميعا فجعلهم أزواجهم صورهم ثم  
استنطقهم . وأخذ عليهم الميثاق على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا قال فأتى أشهد عليكم  
السموات السبع والأرضين السبع وأشهد عليكم أبائكم آدم أن تقولوا يوم القيامة ما لم تعلموا  
أعلموا أنه لا إله غيري فلا تشركوا لي شيئا وأنى سارسل اليكم رسلا يذكر بكم عهدي وأنزل  
عليكم كتيبا قالوا نشهد أنك إلا إله غيرك فأفروا يومئذ بالطاعة . وفي رواية مقاتل  
أن الله تعالى مسح صفحة ظهر آدم اليمنى أي امر ملكا بذلك فأخرج منه ذرية سوداء كهيئة  
الذر يتحركون ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فأخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال  
يا آدم هؤلاء ذريتك أخذ ميثاقهم على أن يعبدوني ولا يشركوا بي شيئا وعلى رزقهم فقال  
ثم يارب فقال لهم الست بربكم قالوا بلى ثم أقامهم أفاضة القداح ثم أعادهم جميعا في صلب  
آدم فأهل القبور محبوسون حتى يخرج أهل الميثاق كلهم من أصلاب الرجال وأرحام النساء  
قال الله تعالى فيمن نقض العهد الأول وما وجدنا لأكثرهم من عهد . وإلى هذا القول ذهب  
عامة المفسرين وأهل الحديث فهذا هو المراد بقوله بناء على العهد الماضي يعني العهد الذي أخذ عليهم

بناء على العهد الماضي  
قال الله تعالى وإذا أخذ  
ربك من بني آدم من  
ظهورهم ذرياتهم الآية

يوم الميثاق . فإن قيل ظاهر الآية لا يوافق هذا التفسير فإن الآية تدل على أخذ الذرية من  
ظهور بني آدم فإن قوله تعالى من ظهورهم يدل من بني آدم يدل البعض من الكل بتكرار الجار  
وأخذ يدل على إخراج الذرية من صلب آدم فما وجد التوفيق . قلنا وجه التوفيق  
ما قال الكتاني أن الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من ظهور بعض على حسب ما يتولدون  
إلى يوم القيامة فكان ذلك أخذًا من ظهوره وكان ذلك في أدنى مدة كما يكون في موت الكل  
بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فإن قبل ما وجد التزام الحجة بهذه الآية ونحن  
لا نذكر هذا الميثاق وأن تفكرنا جهدنا في ذلك . قلنا إنسانا الله تعالى ذلك ابتلاء لأن الدنيا  
دار غيب وعليها الإيمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك زال الابتلاء وليس ما ينسب يزول به الحجة  
ويثبت به العذر قال الله تعالى في أعمالنا أحصيه الله ونسوه . وأخبر أنه سينبأ بها . ولأن الله  
تعالى جدد هذا العهد وذكرنا هذا المنسب . يبال زال الكتب وأرسل الرسل فلم نذكر كذا في التيسير  
والمنايع . وذكر في الكشف أن معنى أخذ ذريتهم من ظهورهم إخراجهم نسلا . وأشهدهم  
على أنفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التخييل ومعنى ذلك أنه نصب لهم  
الأدلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بيوعا وتولم بصائرهم التي ركبها في أنفسهم وجعلها آيات بين  
الضلالة والهدى فكانه أشهدهم على أنفسهم وقرروهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى أنت  
ربنا شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك وباب التخييل واسع في كلام الله ورسوله وفي كلام  
العرب . وإلى هذا القول مال الشيخ أبو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون أخذ الميثاق  
الذي نحن بصدد ثابته بالسنة دون الآية ( قوله ) تعالى وكل إنسان أزمناه طائرته في عنقه  
أي أزمناه ما طائرته من عمله من قولهم طائر سمه بكذا يعني عمله لازمه لزوم القلادة .  
أو هو رد لتطيرهم بالسماح والبارح من الطير وقوله في عنقه عبارة عن الأزم قال ابن  
الترمذي شيئا يقلده طوق الحماة ويقول الرجل لا خير جعلت هذا الأمر في عنقك إذا أزمه  
إياه . أو هو عبارة عن الشخص كالرقبة . والذمة في اللغة العهد لأن نقضه يوجب الذم  
قال تعالى لا يرقبون في مؤمن الأول الذمة أي عهدا وقال عليه السلام وإن أرادوكم أن  
تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم أي عهدا . وإنما يراد به أي بالذمة في الشرع على تأويل  
المذكور أو العهد . نفس ورقبة لهزيمة وعهد أي عهد سابق كما بينا يعني المراد بالوجوب  
في الذمة في قولهم وجب في ذمته كذا الوجوب في محل ثبت فيه العهد الماضي وهو  
النفس أو الرقبة إلا أنه سمي محل التزام السنة بها ( وقوله ) حتى أن ولي الصبي متعلق  
بقوله يولد له ذمة صالحة للوجوب . لذمة الثمن لأنه أهل للملك وأهل لحكم الوجوب  
وهو المطالبة بولسطة الولي لأنه واجب مالي فيجوز فيه النيابة . وقبل الانفصال عن  
الأم هو جزؤ من وجهه يعني حسا وحكما أما حسا فلأن قراره وانتقاله بقرار الأم  
وانتقالها كيدها ورجلها وسائر أعضائها ولهذا يقرض بالقراض عنها عند الولادة . وأما  
حكما فلأنه متعلق بغيره ويستأقها ويدخل في البيع ببيعها ولكنه لما كان منفردا

وقال تعالى وكل إنسان أزمناه  
طائرته في عنقه والذمة  
العهد وإنما يراد به نفس  
ورقبة لهزيمة وعهد حتى  
أن ولي الصبي إذا اشترى  
لصبي كالأول ذمة الثمن وقبل  
الانفصال هو جزء من وجهه  
فلم يكن له ذمة مطلقة حتى  
صلح ليحب له الحق



بالحيوة معدلات الاتصال وصيرورته نفسا برأسه لم يكن جزءا لام مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقا اي كالة حتى صلح لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه اي لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب ونحوهما واذا انفصل عن الام بالولادة فظهرت ذمته مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان اي صار اهلا بسبب ذمته لوجوب له وعليه . وكان ينبغي ان يجب عليه الحقوق بحملتها كما يجب على البالغ لتحقيق السبب وكال الذمة . غير ان الوجوب اي لكن نفس الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء من اختيار لتحقيق الابتلاء ولم تصور ذلك في حق الصبي لعجزه . فيعوز ان يبطل الوجوب اي لا يثبت في حقه اسلا . لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء . وغرضه وهو الابتلاء . لعدم محله كبيع الحر واعتناق البهيمة . فيصير هذا القسم يعني لما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم وهو الوجوب او اهلية الوجوب تنقسم بانقسام الاحكام لا باعتبار ذاته فكل قسم تصور شرعيته في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا تنتم الاحكام متسمة الى حق الله تعالى وحق العبد والذي اجتمع فيه الحقان الى آخر الاقسام المذكورة في اول باب معرفة العلل والاسباب والشروط وبعضها مشروع في حق الصبي كحق العبد من الاموال فيكون اهلا لوجوبه وبعضها ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فلم يكن بد من تفصيل الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها وتقسيم الوجوب بحسب انقسامها فشرع في بيان ذلك بقوله فاما في حقوق العباد فما كان منها غرضا كضمان الانلاقات . وعرضا كتمن المبيع والاجرة فالصبي من اهل وجوبه وان لم يكن عاقلا حتى لو انلف مال انسان واشترى له الولي شيئا او اسأجره له يجب عليه الضمان والتمن والاجرة . لان حكمه الضمير راجع الى ما اوله لوجوب اي حكم الوجوب في حقوق العباد يحتمل النيابة لان المال هو المقصود في حقوق العباد دون الفعل اذ المقصود دفع الخسران بما يكون خيرا له او حصول الربح وذلك يكون بالمال واداء ولبه كادائه في حصول هذا المقصود به فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سببه بان تحقق الانلاف او وجد البيع بشرائطه . المال الواجب صلة هو الذي لا يستفاد به عوض . اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض . اجمعوا على ان نفقة المرأة لا يجب عوضا حقيقة لان المعاوضة انما تثبت فيما دخل تحت العقد بالسمية بطريق الاصلة بدليل ان المعاوضة بالبيع انما تثبت بين المبيع والثمن ولا تثبت بين حقوق العقد وثمراته ولا بين اوصاف المبيع والثمن وان دخلت تحت التسمية لانها دخلت تبعا . ولان المرأة متى حبست نفسها لاستيفاء المهر استحققت النفقة ولو كانت عوضا عن الاحتباس لرجل لسقط نفقته كيف ما كانت كافي الاجارة متى لم تسلم المؤاجرما آجر باي وجه منع سقط الاجر . ولكنها عند الشافعي يجب صلة مستحقة بالعقد ممة من عمرائه ثم زهوا الاحتباس

ولم يجب عليه واذا انفصل فظهرت ذمته مطلقا كان اهلا بذمته لوجوب غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فيعوز ان يبطل لعدم حكمه وغرضه فكما ينعدم الوجوب لعدم محله فكذلك يجوز ان ينعدم لعدم حكمه ايضا فيصير هذا القسم متسما بانقسام الاحكام وقدر التقييم قبل هذا في اول الفصل فاما في حقوق العباد فما كان منها غرضا وعرضا فالصبي من اهل وجوبه لان حكمه وهو ادا ما العين يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سببه وما كان صلة لها شبه بالمؤن وهي نفقة الزوجات والقرابات لزمه ايضا

جزاء على النفقة . وعندما يجب على الرجل جزاء لها على الاحتباس الواجب عليها عند الرجل كنفقة القاضي فمن حيث انها لم يجب بعقد المعاوضة كانت صلة كنفقة الاقارب ومن حيث انها وجبت جزاء اشبه بالاعواض فبالعنى الاول ينبغي ان لا يجب دينيا بحال بمضى المدة وبالعنى الثاني يجب ان لا تسقط بمضى المدة فيجعل لها منزلة بين الامرين تسقط بمضى المدة اذ لم يوجد التزام كنفقة الاقارب وتصير دينيا بالالتزام كالاغواض كذا في الاسرار فهذا معنى قوله لها شبه بالاعواض . واما الاخرى وهي نفقة الاقارب . فغونة اليسار اي هي مؤنة متعلقة باليسار ولذلك لا يجب الاعلى الفنى والصبي من اهل وجوب المؤن عليه فيجب عليه هذه المؤنة عند حصول الفناء كما يجب عليه نفقة نفسه اذا كان له مال والمقصود ازالة حاجة المتفق عليه بوصول كفايته اليه وذلك يكون بالمال واداء الولي فيه كادائه فعرفتان الوجوب غير حال عن حكمه . مثل تحمل العقل اي الدية . لانه اي تحمل العقل او وجوبه . واذنك اي ولانه وجب مقابلا بالكف . اختص به اي يتحمل العقل ووجوبه رجال العشائر الذين من اهل هذا الحفظ دون النساء لانهن لا يقدرن عليه لضغنهن والصبي ليس باهل لوجوب الجزاء بوجه . وما كان عقوبة اي من حقوق العباد كالقصاص . او جزاء كعمران الميراث . لم يجب على الصبي . على مامر اي في باب معرفة العلل . لانه اي الصبي لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل . وقوله . وكذلك اي ومنه القول في حقوق العباد انه متى كان اهلا لحكم الوجوب في شيء . كان اهلا لوجوبه القول في حقوق الله تعالى . على الاجمال اي على الجملة . وان صح سببه بان تحقق دلول الشمس وشهود الشهر . ومحله وهو الذمة . وقد مر تقسيم هذه الجملة وهي حقوق الله تعالى في ذلك الباب ايضا . ثم شرع في تفصيل ما اجل فقال فاما الايمان فلا يجب على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء وجوبا او وجودا في حقه فما كان القول بالوجوب في حقه بدون اهلية الاداء الانظير القول بالوجوب بدون المحل باعتبار السبب كافي حتى البهائم فلا يجوز . وكذلك اي ومنه الايمان العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة والصوم والحج . او بالمال كزكاة . لان الاداء اي الفعل هو المقصود يعني في حق من علم الله تعالى منه انه ياتر اما في حق من علم انه لا ياتر فالمقصود الابتلاء وازام الجملة . والصغر بنا فيه اي الابتلاء لان الابتلاء بالفعل انما يثبت ليظهر المطيع من العاصي ومع الصبا لا يتحقق ذلك ولا يظهر ايضا مع الجبر لانه مجازي على فعله ولا جزاء مع الجبر لانه لا فعل لمجبر حقيقة فلا يستحق الجزاء وقوله وما يتأدى بالنائب جواب عما قال الشافعي ان الزكاة يجب على الصبي في ماله لان الزكاة يتأدى بالنائب وهو الوكيل كما يتأدى حقوق العبادية فيتأدى بالولي ايضا الا ترى انه يجب عليه صدقة الفطر والعشر لما قلنا فكما ان زكاة فقال وما يتأدى بالنائب اي يمثل هذا النائب وهو الولي لا يصلح طاعة لان هذه النيابة نيابة جبر لا اختيار لتبعتها على الصبي شرعا شاء او ابى والزكاة طاعة محضة فلا يتأدى بمثل هذه النيابة

ازوجات فلها شبه بالاعواض واما الاخرى فغونة اليسار وكل صلة لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي من اهله مثل تحمل العقل لانه لا يخلو عن صفة الجزاء مقابلا بالكف عن الاخذ على يد الظالم ولذلك اختص به رجال العشائر وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه على مامر لانه لا يصلح لحكمه فيبطل القول بلزومه وكذلك القول في حقوق الله تعالى على الاجمال ان الوجوب لازم متى صح بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل وجوبه وان صح سببه القول وبطله لان الوجوب كما ينعدم مرة لعدم سببه لعدم محله فينعدم ايضا لعدم حكمه وقدر تقسيم هذه الجملة ايضا فاما الايمان فلا يجب على الصبي قبل ان يعقل لما قلنا من عدم اهلية الاداء وكذلك العبادات الخالصة المتعلقة بالبدن او بالمال لا يجب عليه وان وجد سببها وبطله لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو المقصود في حقوق الله تعالى



لانه يصير اعطاء بطريق الكره بخلاف نيابة الوكيل لانها نيابة اختيار حيث ثبت بانائه  
فينقل فعل النائب الى الموكل بالامر فتصلح لاداء العبادات فلو وجب يعني ما تادى بالنائب  
على الصبي باعتبار اداء النائب مع ان هذه نيابة جبر لصار المال هو المقصود في هذه العبادات  
كافي حقوق العباد دون الفعل الذي به يحصل الابتلاء وذلك اى كون المال مقصودا  
باطل في جنس القرب لانه يدل على حاجة صاحب الحق كافي حقوق العباد ومن يقع له  
القربة اغنى الاغنيا ومالك مافى السموات والارض ومنزه عن نقيسة الحاجة فلا يجوز  
ان يصير المال في القربة مقصودا فان قيل ما ذكرتم مردود بما روى عمرو بن شعيب  
عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ابتغوا في اموالكم خيرا كبريا تاكلها  
الصدقة وفي رواية كبريا تاكلها الزكاة وفي رواية من دلى مال اليتيم فليؤد زكوة  
قلنا هذا خبر مزيف فان الصحابة اختلفوا في هذه المسئلة فقال ابن عباس رضى الله  
عنهما لازكاة في مال الصبي وقال ابن مسعود رضى الله عنه بعد الوصف عليه السنين  
لم يجبره بعد البلوغ فان شاء ادى وان شاء لم يؤد وعن عمر وابن عمر وعائشة رضى الله عنهم  
انهم اوجبوا ولم تجبر الحاجة بينهم بهذا الحديث واوبلغهم لما وسعهم ترك الحاجة به ولو احتجوا  
به لاشهر اكثر من شهرة الفتوى وخبر الواحد يرد بمثله عندنا مع انه روى عن الحسن  
البصرى انه حكى اجاع السلف في ان لازكاة على الصبي قوله وما يشوبه اى يخلطه  
معنى المؤنة مثل صدقة الفطر لم يلزم الصبي عند محمد وزفر رحمه الله لما قلنا اتفاقا انه ليس  
باهل للعبادة المالية بواسطة اداء الولى وقد ترجع معنى العبادات فيها فصار معنى المؤنة بمنزلة  
المعدوم اجزاء اى اكتفاء وذلك اى الاختيار القاصر وقدم بيان هذه المسئلة ولزمه  
ما كان مؤنة في الاصل وهو العشر والخراج وانما يقيد به لان معنى العبادات خالط الشر حتى  
لم يجب على الكافر عند ابي حنيفة رحمه الله ومعنى العقوبة خالط الخراج حتى لا يبتدأ على المسلم  
ولكنهما في الاصل من مؤن الارض كما مر بيانه ومعنى العبادات والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين  
والمقصود منهما المال واداء الولى في ذلك كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبها لما ذكرنا  
اى في نفقة الزوج ان الصبي اهل لوجوب المؤن وما كان عقوبة من حقوق الله تعالى  
لم يجب على الصبي كالحدود كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص لعدم  
حكمه وهو المؤاخذه بالعقوبة قوله ولهذا اى ولما ذكرنا ان كان اهلا لحكم الوجوب  
وهو المطالبة بالاداء كان اهلا لفلس الوجوب كان الكافر اهلا لحكم لا يراد بها وجده الله  
تعالى مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات  
مصالح الدنيا وهم البقى بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على الآخرة وكذا المقصود  
من العقوبات المشروعة في الدنيا الاتجار عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من  
الكافر كما هو مطلوب من المؤمن بل الكافر البقى بما هو عقوبة وجزاء من المؤمن فكان اهلا  
لوجوب له وعليه فيجب له الثمن والاجرة والمهر اذا زوج امته والقصاص اذا قتل ولله

كأنجب عليه هذه الاشياء ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شئ من  
الشرايع بخلاف ان الخطاب بالشرايع التى هى للطاعات يتناول الكفار في حكم المؤاخذه  
في الآخرة على معنى انهم يباختلون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد الزوم والاداء  
وانهم يتكرون الزوم اعتقادا وذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فان التصديق والافرار  
بالتوحيد لا يكون مع انكار شئ من الشرايع فيعاقب عليه في الآخرة كما يعاقب على اصل  
الكفر فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فذهب العراقيين من اصحابنا ان الخطاب  
يتناول وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعى وعامة اصحاب الحديث وقال عامة  
مشايخ ديارنا انهم لا يتخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات واليه مال القاضى الامام ابو زيد  
والشيخان وهو المختار وقائمة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم اودوها في حال الكفر  
لانكون معتبرة بالاتفاق ولو اسألوا لا يجب عليهم قضاء العبادات القائمة بالاجماع وانما  
تظهر في حق احكام الآخرة فان عند الفريق الاول يعاقب الكفار بترك العبادات زيادة  
على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثانى لا يعاقبون بترك العبادات  
كذا في الميراث تمسك الفريق الاول بقوله تعالى اخبرنا عن مسألة اهل الجنة اياهم ما سلكتكم  
في سقر قالوا لم نك من المصلين الايات فظاهر هذا النص يقتضى انهم يعاقبون في الآخرة على  
الامتناع من الاداء في الدنيا فدل ان الاداء واجب عليهم فيها وبقوله تعالى وويل للشركين  
الذين لا يؤتون الزكاة اخبر بالويل لهم بعدم ايتاء الزكاة فدل على وجوبها عليهم وبان  
سبب الوجوب منقرر وصلاحيته الذمة للوجوب موجودة بشرط وجوب الاداء وهو  
التمكن منه غير معدوم في حقهم ليتمكن من الاداء بشرط تقديم الايمان كالجانب والمحدث  
يخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما من ادائها بتقويم العاهة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء بعد  
كان ذلك تخفيفا بسبب الكفر وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية لا ترى ان زوال التمكن  
بسبب السكر وبسبب الجمل اذا كان من تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر  
الذى هو رأس الجنایات اولى وانما لا يجب القضاء بعد الاسلام لان الكافر اذا سلم سقطت  
الواجبات عنه بعد الوجوب بعفو صاحب الحق بقوله تعالى ان يتوبوا يغفر لهم ما قد سلف  
وقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله لانها لم يجب فاذامات على الكفر لم يوجد المسقط  
فيعاقب على تركها في الآخرة وليس حكم الوجوب وقائمة الاداء لا غير فان الايمان واجب  
على كافر قد علم الله تعالى منه انه يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم علم الله تعالى منه  
انه لا يصلح هذه الصلوة ولا يتصور منها الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنهما  
وجبا لقائمة توجبه العذاب في الآخرة فكذا ههنا ووجه القول المختار ما روى ان النبي  
صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ الى اليمن قال له ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم  
اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا تخصيص على ان وجوب

وذلك بواسطة الولى  
ولزمه ما كان مؤنة في  
الاصل وهو العشر  
والخراج لما ذكرنا ما كان  
عقوبة لم يجب اصلا لعدم  
حكمه ولهذا كان الكافر  
اهلا لا يحكم لا يراد بها  
وجده الله تعالى لانه اهل  
لادائها فكان اهلا لوجوبه  
وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب  
الآخرة لم يكن اهلا لوجوب  
شئ من الشرايع التى هى  
طاعات الله عز وجل عليه

وذلك فعل يحصل عن اختيار  
على سبيل التعظيم تحقيقا  
للاستلاء والصفر ينافيه  
وما تادى بالنائب لا يصلح  
طاعة لانها نيابة جبر لا اختيار  
فلو وجب مع ذلك لصار  
المال مقصودا او ذلك باطل  
في جنس القرب فلذلك  
لم يلزمه الزكاة والصلوة  
والخمس والصوم وما يشوبه  
معنى المؤنة مثل صدقة  
الفطر لم يلزمه عند محمد  
رحمه الله لما قلنا ولزمه  
عند ابي حنيفة وابي يوسف  
رحمهما الله اجزاء بالاهلية  
القاصرة والاختيار القاصر



اداء الشرع يترتب على الاجابة الى ما يدعو اليه من اصل الدين \* وما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهلا لملك المال والمرأة لا تكون اهلا لملك المنعة لها على الرجل بسبب النكاح ولا بسبب ملك الرقة حكما من الله عز وجل واذا انتفت اهلية ما عو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء دون اهلية لا يثبت الوجوب \* وهذا بخلاف وجوب الايمان فانه اهل لادائه حيث يصير به اهلا لما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه \* وذكر في الميزان ان ايجاب الشرائع على الكافر تكليف بما ليس في الواسع لانها ايمان يجب لتؤدي في حالة الكفر او تؤدي به الاسلام لا وجه الى الاول لان المكفر مانع من صحة اداء العبادات ولا الى الثاني لان قضاءها لا يجب بعد الاسلام وتكليف ما ليس في الواسع غير جائز سمعا وعقلا \* وقوله ولم يجعل مخاطبا بالشرائع الى آخره جواب عما قلوا ان الكافر وان لم يكن اهلا لمخاطبة بالشرائع مع صفة الكفر ولكنه اهل له بشرط تقديم الايمان فتجمل الايمان ثابنا اقتضاء تصحيحها لتكليف بالشرائع كما قلنا في الجنب والمحدث فصار كانه امر بالايمان اولاً ثم باداء الشرائع ثانياً فقال انما يثبت الشيء اقتضاء اذا كان صالحا للتبعية لان الثابت بالاقتضاء تابع للمقتضى لانه ثبت تصحيحه وليس الايمان كذلك لانه رأس اهلية نعيم الآخرة فلا يصلح ان يثبت بشرط اوجوب الشرائع بطريق الاقتضاء كما اقول المولى لعبدته اعتنى عن نفسه عبدا او قال له تزوج اربعا من النساء لا يصح الامر بالاعتاق وبزواج الاربع ولا تثبت حرمة بطريق الاقتضاء تصحيحها للامر لان حرية اصل الاهلية الا اعتاق وتزوج الاربع وهما تبع لها فلا يثبت مقتضى لما هو تبع لها فكذلك ههنا \* ولان الشيء انما يثبت مقتضى لشيء اذا تقرر مقتضى كالباع يثبت مقتضى الامر بالاعتاق لتقرر صحة الاعتاق عند تحقق البيع وبعد تحقق الايمان ههنا لا يبقى وجوب الاداء في شيء مما سبق في حالة الكفر فلا يجوز ان يثبت مقتضى به \* وتبين بما ذكرنا ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة والمنة في حقهم باخراجه من اهلية ثواب العباد \* وذلك لان الامر لاداء العباد للمؤدي للمأمور لا الامر فالكافر لم يستحق هذا النظر والمنعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف \* وكذا الايجاب بالامر تنظر من الشرع المأمور فمسي ان يقصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا تقصير في ادائه ما هو واجبه عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب اياهم تغليظا عليهم والحقا لهم بالبهايم لا تخفيفا \* ولان الخطاب باداء العبادات ليس المره بادائها في فكذلك نفسه قال عليه السلام الناس غاديان بايع نفسه فروبقها ومشترى نفسه فمفتنها يعني بالاتجار بالاراس والقول بان الكافر ليس باهل للشيء في فكذلك رقبته مالم يؤمن لا يكون تخفيفا عليه \* وهو نظير اداء بدل الكتابة فانه لما كان لتوصل المكاتب الى فكذلك رقبته لا يكون استقاط المولى هذه المطالبة عنه عند عجزه بالرد في الرق تخفيفا عليه فان ما سبق فيه من ذلك الرق فوق ضرر

(الغاية)

وكان الخطاب بهاموضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضيا

المطالبة بالاداء \* ومثاله من الحسيات مطالبة الطبيب المريض بشرب الدواء اذا كان يرجو له الشفاء يكون نظرا من الطبيب به واذا ايس من شفاؤه فترك مطالبة بشرب الدواء لا يكون تخفيفا منه عليه بل يكون اخبارا بما هو استد عليه من ضرر شرب الدواء وهو ما يذوق من كأس الحمام فكذلك قولنا ان الكفار لا يخساطبون باداء الشرائع لا يضمن معنى التخفيف بل يكون فيه بيان عظم الوزر والعقوبة فيما اضرروا عليه من الشرك \* وهو كسقوط خطاب الايمان عن الكفار بعد البعث اذ لو بقي لقبول منهم اذا اجابوا فان ذلك السقوط لا يكون تخفيفا بل يكون تنكيلا \* واما تعلقهم بالنصوص فغير صحيح لان المراد من المسلمين المعتدون لها اي لم يكن من المعتدين فرضيته الصلوات وحقيقتها على الوجه الذي جاء به الرسول كافي قوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة اي قبالوها واعتقدوا حقيقتها بدليل ان تخاية اسبيل كانت واجبة قبل الاداء \* او المراد لمك من المؤمنين لان الصلوة هي العلامة اللازمة للايمان كافي قوله عليه السلام نهيت عن قتل المسلمين اي المؤمنين وكذا المراد من قوله تعالى لا يؤتون الزكاة لا يقرون بفرضيتها كقال الزجاج اولاً لا يكون انفسهم بالايمان كقائه الحسن \* واما قولهم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة فغير صحيح ايضا لان الخطاب للاداء لا لاثم فلم يجز التصحيح لمكان الاثم بالتارك كذا في التوقيف واصول شمس الائمة والميزان (قوله) وقال بعض مشايخنا اراد به الفاضل الامام ابازيد ومن سلك طريقه فاهم قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبي من حين يولد كوجوبها على البالغ ثم بسقوطها عنه بعد الوجوب بعذر العيب لدفع الحرج \* وذلك لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لاعلى القدرة وقد تحققت في حق الصبي لتحققها في حق البالغ لان الصبي والبالغ في حق الذمة والسبب سواء وانما يفرقان في وجوب الاداء فيثبت الوجود باعتبار السبب والحل \* وهذا لان الحقوق الشرعية التي تلزم الاذن بعد البلوغ تجب جبرا بلا اختيار منه شاء او ابى واذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يقتصر الى قدرة الفعل ولا قدرة التمييز وانما يعتبر القدرة التمييز في وجوب الاداء وذلك حكم ورآه اصل الوجوب \* الا ترى ان النائم والمغمى عليه او المجنون تلزمهم الصلوة على اصلنا بوجود السبب والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذا الصبي الا انها يسقط بعذر العيب بعد الوجوب دفعا للحرج \* ولا يقل الوجوب يثبت الاداء لانفسه فلا يجوز الايجاب على من لا يقدر على الاداء \* لانا نقول الوجوب الاداء لا حال الوجوب بل يجوز بعده بزمان اما اداء او قضاء فصح الايجاب على من يرجى له قدرة الاداء او القضاء في الجملة والصبي من تلك الجملة كالتاسم والمغمى عليه على ان الاداء ثمرة الوجوب فلا يتمتع الوجوب بمقدم ثمرة كالوابع من مفلس يجب الثمن وان كان عاجزا عن ادائه \* قال الشيخ الامام الزاهد المصنف رحمه الله وقد كنا على هذا القول زمانا ولكننا تركناه بهذا القول الذي اخترناه لان القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة من غير اعتبار ما هو

وقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله بوجوب كل الاحكام والعبادات على الصبي لقسام الذمة وصحة الاسباب ثم السقوط بعذر الحرج قال الشيخ الامام رضى الله عنه وقد كنا عليه مدة لكننا تركناه بهذا القول انفسا اخترناه وهذا اسم الطريقين صورة ومعنى وتقليدا وجه



حكم الوجوب مجاوزة الحد في القلو وإخلاء لا يحجب الشرع عن الفائدة في الدنيا والآخرة  
لأن فائدة الحكم في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الآخرة الجزاء بذلك باعتبار الحكم وهو  
الاداء فيه يظهر المطع من المعاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليلوكم أيكم أحسن  
عملا وكذا المجازاة في الآخرة تنبئ عليه كإقال تعالى جزاء بما كانوا يعملون ثبت أن الوجوب  
بدون حكمة غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا وهذا أي القول المختارا سلم الطريقين  
عن الفساد - صورة لأن الصبي غير مخاطب بالحقوق الشرعية بالإجماع فالقول بوجوبها عليه  
ثم بسقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة فكان القول بعدم الوجوب عليه أصلا سلم عن الفساد  
- ومعنى لما بينا أن الوجوب من غير اداء أو قضاء خال عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول  
بعدم الوجوب سلم عن هذا الفساد المعنوي - وتقليدا أي للنفق قائم لم يقولوا بالوجوب  
على الصبي أصلا - وجهة أي استدلالا بأن الوجوب لو كان ثابتا عليه ثم سقط لدفع الحرج  
لكن ينبغي أنه إذا كان مؤديا لواجب كالسافر إذا صام في رمضان في السفر وحيث لم يقع  
المؤدى عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب أصلا وكذا قوله عليه السلام رفع القلم  
عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم يدل بظاهره على انتفاء الوجوب أصلا فكان القول به  
( قوله ) ولذلك أي ولما بينا أن الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول  
بحكمه بطل القول بوجوبه قلنا في الصبي إذا بلغ في بعض شهر رمضان أنه لا يقضى ماضى  
لأن الوجوب فيها مضى لم يكن ثابتا في حقه لعدم حكمه وهو وجوب الاداء في الحال أو في  
الثاني لما يلحقه من الحرج فلم يثبت الوجوب أصلا حتى لو أدى في الحال وبعد البلوغ كان  
متفلا ابتداء لا مؤديا للواجب وبقوله فيما مضى أشار إلى أنه يؤدي ما بقى من الشهر لأنه  
صار أهلا للوجوب بالبلوغ وهذا بخلاف الجنون إذا أفاق في بعض الشهر حيث يقضى  
ما مضى لأن الوجوب متقرر في حقه لاحتمال الاداء باقضاء الجنون في كل ساعة وعدم الحرج  
في النقل إلى الحلف وهو القضاء فاما الصفر فمؤدى دائم لا يحتمل الانقطاع إلى أن يبلغ فكان  
احتمال وجوب الاداء منقطعا فلا يثبت الوجوب - وكذلك أي وكما بينا حكم الصبي على الأصل  
المذكور بينا حكم الحايض عليه أيضا فقلنا أن الصوم يلزمها لاحتمال الاداء إذا لتجاسة  
لا تؤثر في المنع من اداء الصوم حقيقة وحكما لأن قهر النفس يحصل مع هذه الصفة ويصح  
الاداء مع التجاية والحدث بالاتفاق فيثبت الوجوب ولكن الشرع لما منعه من الاداء في هذه  
الحالة استقل الحكم إلى القضاء لاستفاء الحرج كما في الحلف على من السماء والأمر بالوضوء  
عند عدم الماء انتقل الحكم إلى الكفارة والتراب لمعجز الحالى على ماصر - وكذلك أي مثل  
قولنا في الصبي والحايض قولنا في الجنون يعني كإثبات حكمها على الأصل المذكور بينا حكم  
الجنون عليه أيضا فقلنا إذا امتد الجنون حتى صار لزوم الاداء يؤدي إلى الحرج بأن استغرق  
الشهر في الصوم أو زاد على يوم وليلة في الصلوة لم يثبت الوجوب من الأصل لعدم حكمه  
وهو الاداء في الحال والقضاء في ثباني الحال بسبب الحرج الذي يلحقه في ذلك وهو معنى

قوله هذا أي سقوط الوجوب عند الاستعداد في الصلوات والصيام معا - وإذا لم يمتد به  
لا يستغرق الشهر في الصوم - لزمه أصله أي أصل الصوم يعني ثبت في حقه نفس الوجوب  
لاحتمال حكمه وهو القضاء لاستفاء الحرج عنه فيه - وكذا الحكم في الصلوات إذا لم يمتد الجنون  
إلى يوم وليلة لاستفاء الحرج عنه في إيجاب قضاها ولكنه خص الصوم بالذكر لأنه وضع  
مثله بأوغ الصبي في الصوم فذكر في مقابلتها هذه المسئلة ( قوله ) وإذا عقل الصبي واحتمل  
الاداء أي اداء الإيمان قلنا بوجوب أصل الإيمان أي بثبوت نفس وجوبه عليه دون وجوب  
ادائه - حتى صح الاداء يعني عن الفرض لما نسين - وذلك أي ثبوت نفس وجوبه عليه إذا عقل  
لما عرف في باب بيان أسباب الشرايع وغيره أن نفس الوجوب يثبت بطريق الجبر بأسباب  
وضعت الأحكام إذا لم يخل الوجوب عن حكمه وهو الاداء والقضاء - أو عن حكمة أي  
فائدة - يعني أصل الوجوب في الذمة لا يثبت بالأمر لبتاقي صحة يكون المأمور من أهل الفهم  
بن الوجوب متعلق بالأسباب والأمر بمد ذلك لازما أداء الوجوب في الذمة بسببه ووجوب  
الإيمان متعلق بحدث العالم وأنه متقرر في حق الصبي وذمته قابله للوجوب لأن الصبا لم يكن  
منافيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب إذا تضمن فائدة لكن الاداء لا يجب عليه وإن عقل  
لأنه لا يحتمل السقوط بعد البلوغ بمدر الثوم والأغماء وكذا إذا وصف مرة لا يلزمه ثانيا فيسقط  
بمدر الصبا أيضا - وهو معنى قوله ولا تكليف ولا خطاب على الصبي بمجرد العقل - وإذا  
كان الوجوب حاصلًا واداء بشرط وهو الشهادة عن معرفة صح وأن يلزمه الاداء بعد كاصح  
منه اداء الصلوة - وإذا صح كان فرضا لأنه في نفسه غير متووع بين نفس وفرض ولهذا  
لا يلزمه تحديد الاقرار بعد البلوغ ولا كذلك الصلوات لأنها مترددة بين فرض ونقل فيقع  
فقال - ولأن نفس وجوب الإيمان ثابت في حقه لما قلنا لا يرى أن أمراته لو أسلمت  
أوبى هو الإسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما ولولم يثبت حكم الوجوب  
في حقه لم يفرق بينهما إذا امتنع عنه ثبت أن نفس الوجوب ثابت في حقه ووجوب  
الإيمان بعد ما ثبت لا يحتمل السقوط بمدر فلا يسقط بالصبا أيضا فيقع اداءه  
فرضا لا محالة والصلوة لا يحتمل السقوط بأعذار كثيرة تسقط بالعبا أيضا ولما سقط أصل الوجوب  
استقام اثباتها فلا يخرج السبب عن السببية هذا هو مختار الشيخ وأستاذ الامام شمس الأئمة  
الحلواني والقاضي الامام رحمه الله وجماعة سواهم - وقال الامام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله  
الأصح عندي أن الوجوب غير ثابت في حق الصبي وإن عقل ما لم يمتد حاله بالبلوغ فإن  
الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء تستدعي كون الحكم مشروعا ولا يستدعي كونه  
واجب الاداء فعرقا أن حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقدينا أن الوجوب  
لا يثبت باعتبار السبب والحل بدون حكم الوجوب إلا أنه إذا أدى يكون المؤدى فرضا لأن وجود  
الاداء صار ما هو حكم الوجوب موجودا مقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لأن اداء الحكم فاذا  
صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا بمنزلة العبدان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى أنه وإن

ولذلك قلنا في الصبي إذا بلغ في  
بعض شهر رمضان أنه  
لا يقضى ماضى وكذلك  
نقول في الحايض أن الصوم  
يلزمها لاحتمال الاداء ثم  
النقل إلى البذل وهو  
القضاء لأن الحرج لما عدم  
في ذلك بقي الحكم فوجب  
القول بالوجوب وأما  
الصلوة فقد بطل الاداء  
لما فيه من الحرج فبطل  
الوجوب لعدم حكمه مع  
قيام محل الوجوب وقيام  
سببه وكذلك قولنا في  
الجنون إذا امتد فصار  
لزوم الاداء يؤدي إلى  
الحرج فبطل القول بالاداء  
وبطل القول بالوجوب  
لعدم الحكم أيضا هذا في  
الصلوات والصيام معا

وإذا لم يمتد في شهر رمضان  
لزمه أصله لاحتمال حكمه  
وإذا عقل الصبي واحتمل  
الاداء قلنا بوجوب أصل  
الإيمان دون ادائه حتى  
صح الاداء وذلك لما عرف  
أن الوجوب جبر من الله  
تعالى بأسباب وضعت  
للأحكام إذا لم يمتد الوجوب  
عن حكمه وليس في  
الوجوب تكليف وخطاب  
وانما ذلك في الاداء ولا  
خطاب ولا تكليف على  
الصبي بمجرد العقل حتى  
تبلغ ثبت أنه غير مخاطب  
بالإيمان لكن صحة الاداء  
يشترى على كون الشيء مشروعا  
وعلى قدرة الاداء لا على  
الخطاب والتكليف  
كالمسافر يؤدي الجمعة من  
غير خطاب ولا تكليف



اذن له المولى او حضر الجامع مع المولى كان له ان لا يؤدى ولكن اذا ادى فرضان ما هو حكم الوجوب صار موجودا يقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا ادى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا في حقه قبل الاداء بالطريق الذى ذكرنا (قوله والاغماء) لما لم يناف حكم وجوب الصوم وهو الاداء في الحال او القضاء غير حرج في الثاني ولا اعتبار لامتناعه في الصوم لندرة لم يناف نفس وجوب الصوم وانما قلنا انه غير مناف للاداء لانه اذا جن او اغشى علمه بعدما توى الصوم ولم يوجد منه ما ينال في الامساك صح صومه وكان مؤديا بالفرض فلم انه غير مناف لادائه وكان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتدان زاد على يوم وليلة تعذر الاداء في الحال وتغير القضاء في الثاني لاستلزامه الحرج فكان منافيا لوجوبه اى وجوب المذكور وهو الصلوة او وجوب هذا الواجب والنوم لما لم يكن منافيا لحكم الوجوب وهو القضاء بعد الاتقاء بالاحرج في الصوم والصلوة لندرة امتداده فيهما لم يكن منافيا لوجوب ايضا ثبت ان الحق بوق كلاهما تخرج مستقيمة على الطريق المختار والله اعلم

باب اهلية الاداء

قوله واما اهلية الاداء عطف على قوله واما اهلية الوجوب في اول الباب المتقدم فانه قسم الاهلية هناك على نوعين ثم فصل كل نوع فقال اما اهلية الوجوب فكذا واما اهلية الاداء فكذا فكلما اما هذه للتفصيل قاصر كامل اى نوع وقاصر ونوع كامل اما القاصر اى النوع القاصر فيثبت بكذا لا خلاف ان الاداء يتماق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وذلك بالعقل وقدرة العمل به وهى بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحيه لان يوجد فيه كل واحدة من القدرتين شيئا فشيئا بخاقى الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال قبل بلوغ درجة الكمال كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احدهما قاصرة كافي المتوهم بعد البلوغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوى البدن واهذا الحق بالعبي في الاحكام فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين اولى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احدهما درجة الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء وعلى الكمال وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرته له اصلا والزام مالا قدرته له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل العقل اصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يخرج للفهم بادنى عقله وينقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منفي ايضا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمه ولا اول ما يقبل ويقدر حجة الى ان يتبدل عقله وقدرة بدنه فيتبدل عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر الوقوف عليه ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع الباطل الذى يعتدل لديه العقول في الاغلب مقام

والاغماء لما لم يناف حكم وجوب الصوم لم يناف وجوبه وكان منافيا لحكم وجوب الصلوة اذا امتد فكان منافيا لوجوبه والنوم لما لم يكن منافيا لحكم وجوب اذا اتب لم يكن منافيا لوجوب ايضا

باب اهلية الاداء

واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فيثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان معتوها لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يتبدل عقله واصل العقل يعرف بدلالة العيان وذلك ان يختار المرء ما يصلح له يدرك العواقب المشهورة فيما ياتيه ويذره وكذلك القصور يعرف بالامتحان فاما الاعتدال قاصر يتفاوت فيه البشر فاذا ترقى عن رتبة القصور اقيم البلوغ مقام الاعتدال في الاحكام الشرع

اعتدال العقل حقيقة يسيرا على العباد وصارت بهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء نقصان بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما وايد هذا كانه قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتمل والمجنون حتى يفريق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهى اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل (قوله) والاحكام في هذا الباب اى باب اهلية الاداء وينبئ به الاهلية القاصرة منقسمة على مامراى في اهلية الوجوب بانها منقسمة في اهلية الوجوب على حقوق الله تعالى وحقوق العباد فكذا في اهلية الاداء فاما حقوق الله تعالى ثلاثة اقسام منها وفي بعض النسخ فنه اى من المذكور ما هو حسن لا يحتمل غيره اى لا يحتمل ان يكون فيهما غير مشروع بوجه ولا عهدة اى لا تبعة ولا ضرر فيه بوجه وانما قاله رد المذهب الختم كاسياق بيانه وهو الايمان فوجب القول بصحته من الصبي وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه في احكام الدنيا حتى يرث اياه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امراته المشتركة لانه مولى عليه في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه واما فلا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبي الذى لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير موليا عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز وكذا النسي انما يجعل تبعا لغيره في حكم اذا لم يكن اصلا بنفسه في ذلك الحكم فلو صح اسلامه بنفسه يكون تبعا ومتبوعا في حكم واحد وهذا لا يجوز ولا معنى لقول من يقول ان الاسلام منقمة محضة فيصح من الصبي لانه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد التزام احكام الشرع وهو دابر بين الضرر والنفع حيث يحرم به الارث من مورثه الكافر وتبين منه امراته المشتركة وان كان يرث من المسلمين وتحمله المسلمة فكان نظير البيع والشراء فلا يصح منه فاما في احكام الآخرة فهو نفع محض فيحكم بصحته في حق احكام الآخرة لتحقق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الآخرة ثبوت في احكام الدنيا لان احدهما يغفل عن الآخر فان من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يمان الاهوال صح اسلامه في احكام الآخرة ولا يصح في احكام الدنيا حتى يجري عليه احكام الكفار فلا يصلى عليه ويدفن في مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة مؤمن في احكام الدنيا ولهذا كان يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان بحقيقته قد وجد من اهله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحته كماله وتحقق من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدث العالم وانه متحقق في حق الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد سمع منه الاقرار وعرف منه التصديق لان التصديق انما يعرف بالاقرار معن هو عاقل مميز وكلا منافى صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى وصحته رسالة الرسول عليه السلام ويلزم الخصم بالحجج على وجه لا يتيق في معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء واهلية الايمان ثابتة حقيقة لان الكلام في الصبي

والاحكام في هذا الباب منقسمة على مامراى فاما حقوق الله تعالى فنه ما هو حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه بوجه وهو الايمان بالله تعالى فوجب القول بصحته من الصبي لما ثبت اهلية ادائه ووجد منه بحقيقته لان الشيء اذا وجد بحقيقته لم يتعدم الا بوجوه من الشرع وذلك في الايمان باطل لما قلنا انه حسن لا يحتمل غيره ولا عهدة فيه الا في لزوم ادائه وذلك يحتمل الوضع فوضع عنه فاما الاداء فخال عن العهدة لان حرمان الارث يضاف الى الكفر الباقي



العاقل كائنا \* وكذا حكما لانه اعتداه بالهدى واجابة للداعي وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هاديا داعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى وآتيناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فيبين به انه من اهل ان يكون مهتديا محيا للداعي بالطريق الاولى \* وبعد وجود السبب ووجود الركن من الادل لو امتنع انما يتنع بحجر شرعي ككفا في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به ههنا لان الحجر عن الايمان كفر اذا الايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا في حال ولهذا لا يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل عن وجوبه وشرعيته زمان فلا يمكن ان يحجر الصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع وقوله ولا عهدة اشارة الى الجواب عما قال الخصم الاسلام عقد متزدد بين النفع والضرر فكان كالبيع لاستزاد العهدة فقال لا عهدة اى لا ضرر ولا تبة في الايمان الا في لزوم ادائه \* وذلك اى لزوم الاداء يحتمل الوضع اى الاسقاط لانه يسقط بعد البلوغ بعدد الاكراه والنوم والاغواء \* فوضع عنه اى اسقط لزوم الاداء عن الصبي بعد الصبا ايضا \* فاما الاداء اى نفس الاداء من غير لزوم فغال عن العهدة اى الضرر بل هو تنفع محض كائنا فوجب القول ببحته من الصبي \* ولما كان للخصم ان يقول انا اسلم انه تنفع محض في حق احكام الآخرة ولكن لا اسلم انه تنفع محض في احكام الدنيا لنضمنه فساد النكاح وحرمان الارث اثار في الجواب الى رد ذلك بقوله لان حرمان الارث الى آخرة يعنى ما ترتب على الايمان من حرمان الارث عن قريب الكافر مضاف الى كفر الباقي على الكفر يعنى الذى مات على الكفر لا الى اسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب الفاطم كفر الكافر منهما الاسلام المسلم \* وكذلك اى وكالحرمان للفرقة الواقعة بينهما في اضافتها الى كفر الباقي على الكفر لا الى اسلام من اسلم لما مر بيانه في باب الترجيع \* واذا كان كذلك كان الاسلام نفعا محضا فيكون مشروعا في حقه \* ولئن سلمنا ان ما ترتب عليه من الاحكام المذكورة مضاف اليه فلان اسلم انه من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب برته ولا امرأة يفسد نكاحها بل هو يثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لان يكون مختصا به ومثل هذا لا يمنع صحة الايمان لان تعرف صحة الشئ يستفاد من حكمه الاصلى وهو سعادة الآخرة فيما نحن فيه لانما هو من ثمراته \* الا ترى ان الصبي او ورث قريبه او وهب له قريبه قبله يعنى عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يتنع شرعية الارث والهيئة في حقه بهذا السبب لان الحكم الاصلى للارث والهيئة ثبوت الملك بلا عوض وهو تنفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما ثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهيئة ولهذا يتحقق الارث والهيئة من غير عتق فلا يتنع الارث بهذه الوساطة \* وكذا الوكيل بشراء عبد مطلق بملك شراء اب الامر وعتق عليه لانه في اصل الشراء مؤتمرا بامر العتق يثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه \* والدليل عليه ان هذه الاحكام التى هي من ثمرات الاسلام تلزم الصبي اذا ثبت له حكم الايمان تبعه لغيره بان اسلم احد ابويه حتى لو مات له مورث كافر او مات مورثه المسلم وورث قريبه الذى يعنى عليه منه

وكذلك الفرقة ولان ما يلزمه بعد الايمان فن ثمراته وانما يتعرف صحة الشئ من حكمه الذى وضع له وهو سعادة الآخرة لان ثمراته الا انها تلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعه لغيره ولم بعد عهدة

او كانت له امرأة مشركة ثبت حرمان الارث ويقع العتق والفرقة ولم يعد لزوم هذه الاحكام عهدة اى ضررا في حقه لما قلنا ان المنظر الى الحكم الاصلى دون ما هو من الثمرات فكذا اذا اسلم بنفسه \* على ان ما ذكر من لزوم الضرر معارض بلزوم الفسخ فانه بالاسلام يصير مستحقا للارث من اقاربه المسلمين ويقرر ملك نكاحه اذا كانت امرأته اسلمت قبله واذا تعارض النفع والضرر تساقنا وبقي الاسلام في نفسه نفعا محضا لا يشوبه معنى الضرر فيصح \* واما قوله انه مولى عليه في الاسلام فليس بصحيح لان تفسير الولاية ان يقدر الرجل على مباشرة التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت حكمه في ولده \* والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب و يصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع الاب فلم ان تبيته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعاً على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون مولى عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية اثبت للولى عليه نظرا له فلا توجب حجرا عما هو نظره محض بل يثبت الامران جميعا لينفع بطريقتين \* واما قوله انه لا يصلح تبعا ومتبوعا في حاله واحدة فكذلك ولكن الحالة الواحدة ليست بوجوده لانه في حال كونه اصلا بنفسه ليس ببيع لغيره وفي حال كونه تبعا لغيره ليس باصل بنفسه وقد يجوز ان يجمع في الشئ دليلان يقتضى احدهما كونه اصلا والاخر كونه تبعا كالجنين يبيع الام في العتق والوصية ويصلح اصلا بنفسه وكالتبعية يبيع الارض في البيع ويصلح اصلا بنفسه فيه ايضا ولكن لا يصير اصلا وتبعا في حالة واحدة فكذلك الصبي لتقصان عقله يبيع تبعا للغير ولو جرد اصل العقل فيه يصلح اصلا بنفسه والله اعلم \* قوله \* ومنه اى من هذا القسم او من المذكور وهو حقوق الله تعالى \* ما هو قبيح لا يحتمل غيره اى غير كونه قبيحا على مقابلة القسم الاول وهو الجهل بالصانع \* والمراد من كونه حق الله تعالى ان حرمة حقه كحرمة ائزنا وشرب الخمر \* وحاصله ان ردة الصبي العاقل صحيحة عند ابي خنيفة ومحمد رحمه الله في احكام الدنيا والآخرة استحسانا حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعباد بالله لا يعمل ذلك عفووا بعد الصبا تبين منه امره المسئلة ويحرم هو الميراث من المسلمين \* وعند ابي يوسف والشافعي رحمه الله لا يحكم ببحتها في احكام الدنيا وهو القياس \* فاما في احكام الآخرة فهي صحيحة على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه وان كان اطلاق لفظ المبسوط والامرار يدل على عدم صحتها في احكام الآخرة ايضا \* والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص \* وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتناق عبده وطلاق امرأته وهبة ماله الا ترى انه لا يصح عنه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فليتخص ضررا ويحجر عنه على وجه لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه \* والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت ردة لو جوب قتله بعد البلوغ \* وجه

ومنه ما هو قبيح لا يحتمل غيره وهو الجهل بالصانع والكفر به الا ترى انه لا يرد علمه بوالديه فكيف يرد علمه بالله تعالى وكذلك الجهل بغير الله تعالى لا يبعد منه عما فكيف الجهل بالله تعالى واذا كان كذلك لم يصلح ان يحمل ردة عفووا بل كان صحيحا في احكام الآخرة وما يلزمه من احكام الدنيا بالردة فانما يلزمه حكم الصحة لا قصد اليه فلم يصلح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا



الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم برده لتحقيقها منه وكونها محظورة لالكونها مشروعة لانها لا تحتل ان تكون مشروعة بمحتمل وانها تحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الخطر في حقه لانها لا تحتل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الأشخاص واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يمنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة للمعجز شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي وامسقط حكمها بعد الصبي لانه لا يستقط بعد البلوغ بعد من الاعذار فكذا بعد الصبا قال الشيخ ابو الفضل الكرماني انما حكمنا برده ضرورة الحكم بصحة اسلامه لان الاسلام مما يوجد العبد عن اختيار منه وذلك متصور التزم منه ومتى قلنا لا يتصور التزم منه لم يكن الوجود اسلاما وترك الاسلام بعد وجوده هو الردة وقوله الا يرى الى آخره متعلق بما سبق وبمحدوف والتقدير ومنه ما هو قبيح لا يحتل غيره فوجب القول بصحته من الصبي ايضا كالقسم الاول الا ترى انه لا يرد عليه بوالديه بسبب ضرر يلحقه من جانبهما وهو ضرر اتدب ولا يجعل ذلك منه جهلا بل يجعل علما حقيقة فكيف يرد عليه بالله الذي خلقه ورزقه بسبب احكام تلزمه بناء عليه مع ان آداب الشرع انفع له من آداب الابوين وكذلك اي وكالا يرد عليه بانو الدين ولا بعد جهلا الجاهل بغير الله تعالى لا بعد من عمن حتى لا يعمل عار في شئ جهله فكيف الجاهل بالله تعالى بعد عيان انه افصح من الجاهل بغيره واذا كان كذلك اي كان الامر كما بينا ان الجاهل بالله تعالى لا بعد عيان لم يصلح ان يعمل ارتداده عقوا اذا لوع في لصار الجاهل به علما اذا واسطة بين العلم بالله تعالى والجهل به بل كان صحيحا في احكام الآخرة بلا خلاف لان سعادة الآخرة لا يتصور حصولها بلا ايمان وقد زال بالارتداد حقيقة لانه اعتقد الكفر فربق اعتقاد الاسلام ضرورة كالتوكل في صلواته او جامع في جه او اعتكاف او اكل في صومه متعمدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فسادها له ضرر لانه باشر ما فيه فيها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفقرة انما يلزمه حكما لصحة ارتداده لا لقصد اليه الضمير راجع الى ما يعني لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمه لان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام قصدا اليها فلم يصلح العفو عن مثله الضمير للارتداد اي لا يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لا بوجه بان ارتدوا لحقابه بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام لا يمنع ثبوته بواسطة لزومها وما عدم جواز قتله بعد الارتداد فسينه عن قريب (قوله) ومن ذلك اي ومما ذكرنا من حقوق الله تعالى ما هو متردد بين هذين القسمين اي بين ما هو حسن لا يحتمل غيره وبين ما هو قبيح لا يحتمل غيره بل يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض كالصلوة والصوم والحج ونحوها فان الصلوة ليست بمشروعة في الاوقات المكروهه وفي حالة الحيض والصوم ليس بمشروع في الليل والحج ليس بمشروع في غير وقته قلنا فيها اي في هذه الحقوق الموصوفة بهذه الصفة بصحة الاداء من الصبي

العاقل باعتبار الاهلية القاصرة من غير عهدة لزوم مضى وضمان حتى قلنا بسقوط الوجوب اي نفس الوجوب وجوب الاداء عن الصبي في الكل ما لم يكن اوبدينا لان الزوم لا يتخلو عن ازام عهدة وقد شرعت هذه الحقوق بدون هذا الوصف وهو الزوم كما في المفادون وقلنا بصحتها اي بصحة ادائها كان بدينا منه بطريق التطوع لان ذلك تقع محض لانه يعتاد ادائها فلا يشق ذلك عليه بعد البوارغ ولهذا صح منه التثقل بحسن هذه العبادات بعد ادائها ما هو مشروع بصفه الفرضية في حق البالغين . بلا لزوم مضى اي اذا شرع فيها . ولا وجوب قضاء اي اذا تركها او افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في حق البالغ كذلك اي كما شرعت في حق الصبي بلا لزوم مضى وجوب قضاء . الا ترى ان البالغ اذا شرع فيها اي في هذه الحقوق او العبادات على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة الزوم حتى اذا افسد لا يجب عليه القضاء فكذا الصبي في هذا المعنى . فاما ما كان ماليا منها فلا يصح منه ادائه لان فيه اضرارا به في العاجل باعتبار ماله فينتهي ذلك على الاهلية الكاملة لاعلى القاصرة . وكذلك اي وكا اشروع في هذه الحقوق يعني به الشروع في الصلوة والصوم اذا شرع البالغ في الاحرام على هذا الوجه اي على ظن انه عليه وقد تبين بعد انه ليس عليه يصح الاتمام من غير صفة الزوم حتى اذا احصر قتل لا يجب عليه القضاء فكذلك الصبي اذا احرم صح منه باعتبار الاهلية القاصرة حتى لو مضى عليه يقع عبادة نافلة ولكن بلا لزوم عهدة حتى اذا ارتكب محذور احرامه لم يلزمه جزاؤه لان في الزامه ايجاب ضرر وعهدة وذلك ينتهي على اهلية الكاملة (قوله) وقلنا في الصبي الى اخره جواب سؤال يرد على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله في مسئلة ردة الصبي فاشما حكما بصحة ارتداده في حق حرمان الميراث ووقوع الفقرة ثم لم يحكما بصحته في وجوب القتل فقال انما لا يقبل وان صحته ردت عندهما لان القتل ليس من حكم عين الردة ومن لوازمها بل هو يجب بالحاربة ولهذا لا يثبت في حق النساء وكذا في حق اصحاب الاعذار كزمنى والعميان في رواية والصبي ليس من اهل المحاربة فلا يجب عليه جزاءها كما لا يجب على المرأة لانها ليست من اهلها . ولان ما وجب جزاء وعقوبة في الدنيا ينتهي على الاهلية الكاملة لاعلى القاصرة . ولا يلزم عليه جواز ضربه عند ساءة الادب مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة وجزاء على الكفر على ما عرف . لان الضرب عند ساءة الادب تأديب للرياضة في المستقبل بمنزلة ضرب الدواب لاجزاء على الفعل الماضي . وكذا استرقاقه ليس بطريق الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح غير معصوم محل لتلك كالصبي وذراعي اهل الحرب بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة التي هي كرامة تكون بطريق الجزاء فينبغي ان لا يزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة بالمرض والحياة بالموت والفنى بالنقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق

عن مثله كما اذا ثبت تبعا  
ومن ذلك ما هو بين هذين  
القسمين قلنا فيه بصحة الاداء  
من غير عهدة

حتى قلنا بسقوط الوجوب  
في الكل لان الزوم  
لا يتخلو عن العهدة وقد  
شرعت بدون ذلك الوصف  
وقلنا بصحتها تطوعا بلا لزوم  
مضى ولا وجوب قضاء لانها  
قد شرعت كذلك الا ترى  
ان البالغ اذا شرع فيها على  
ظن انها عليه وليست عليه  
ان الزوم يطل عنه وكذلك  
اذا شرع في الاحرام على  
هذا الوجه ثم احصر فلا  
قضاء عليه قلنا في الصبي اذا  
احرم صح منه بالعقوبة  
حتى اذا ارتكب محظورا  
لم يلزمه وقلنا في الصبي اذا  
ارتدان لا يقتل وان صحت  
ردته عند ابي حنيفة ومحمد  
رحمهما الله لان القتل يجب  
بالحاربة لا بعين الردة ولم  
يوجد فاشبه ردة المرأة فاما  
ما كان من غير حقوق الله تعالى  
فتلاثة اقسام ايضا ما هو وقع  
محض وما هو ضرر محض  
وما هو دائر بينهما



العقوبة اليه اشار شمس الائمة ووجه الله . وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس بوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق معنى المحاربة بعد البلوغ . الا ان في الاستحسان لا يقتل ويحجر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يفرم شيئا لان من ضرورة صحة رده اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرأة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط (قوله) اما النفع المحض فيصح من الصبي مباشرة لان تحجيجه ممكن بناء على وجود الاهلية القاصرة وفي تحجيجه نظيره ونحن امرنا بالنظر في حقهم . لما قلنا يعني صحة النوافل باعتبار ما ذكرنا ان الاهلية القاصرة كافية لاداء ما هو نفع محض والنوافل نفع محض . وفي ذلك اي في جواز اداء النوافل منه . واضربوهم عليها اي على ترك الصلوة والامتناع عن اداء ما . وقوله وانما هذا الى الضرب المذكور في الحديث كذا جوابا عما يقال كيف يصح ضرب الصبي والامر به على الامتناع من اداء الصلوة وهو عقوبة وقد ذكرت ان ما هو عقوبة ساقط عنه فقال هذا اي الضرب المذكور في الحديث ضرب تأديب وتعزير ليتخلق باخلاق المسلمين ويعتاد اداء الصلوة في المستقبل لعقوبة على ترك الصلوة في الماضي والضرب للتأديب من اتق النافع في حق الصبي كما قيل (شعر) ادب بئيك اذا ما استوجبوا ادبا . فالضرب انفع احيانا من الضرب . فكذلك اي فكاد النوافل في الصحة ما هو نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة والصدقة وقبضهما والاصطياد والاختطاب ونحوها وذلك اي قبول الهبة والصدقة او مباشرة ما هو نفع محض من الصبي مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور بان خالع امراته على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه فانه يصح لانه حجير عما فيه ضررا وتوهم ضرره وهذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على اذنه ولا يظهر الجبر فيه (قوله) وكذلك اي ومثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور اذا آجر الصبي الى آخره . لا يجوز للصبي المحجور . ولا للعبد المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة كالبيع فلا يملكه المحجور عليه وانما ذلك الى المولى او الولي ولهذا لا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر . فان عمل الصبي او العبد في القياس لا اجره لان العقد لم يصح ووجوب الاجرة باعتباره فاذا فسد لم يجب الاجر . وفي الاستحسان وجب الاجر لكل واحد منهما لان هذا العقد يتمتع بمنفعة بعد اقامة العمل فاما لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم نعتبره لم يجب له الاجر والصبي او العبد لا يكون محجورا عما يتمتع بمنفعة كقبول الهبة والصدقة لان الجبر لدفع الضرر قتيما لا ضرر فيه بوجه لا حجير . فان عطب العبد في العمل كان المستأجر ضامنا لقيته لانه غاصب له حين استعماله بغير اذن مولاه ولا اجر عليه لانه ملكه بالضمين من حين وجب عليه الضمان وانما اوجبنا الاجر عليه لنفع المولى ووجوب الضمان انفع له من لزوم

الاجر . بخلاف الصبي الحر فانه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحر لا يملك بالضمين فلم يكن يضمن اجرا . فهذا معنى قوله . ووجب اي الاجر . للعبد اي لمولاه بشرط السلامة ولا يشترط السلامة في الحر . قوله . وكذلك اي وكالصبي او العبد اذا اجر نفسه العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه او الصبي اذا قاتل بغير اذن وليه لاشي له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عبدان المولى او الولي فيكون حاله كحال الحر في الضمان ان قاتل باذن الامام استحق الرضخ والافلا . وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب وما يتمتع بمنفعة واستحقاق الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كالمأذون فيه من جهة المولى او الولي دلالة قوله . ويحتمل ان يكون هذا اي استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد خاصة لان عنده امان الصبي المحجور والعبد المحجور اي امانهما صحيح وذلك لايصح الايمن له ولاية واذا كان لهما ولاية القتال كان كل واحد منهما مستحقا للرضخ عند الفراغ من القتال . والدليل عليه ان محمدا رحمه الله لم يذكر هذه المسئلة الا في السير الكبير واكثر تفرعاته مبنى على اصله كتفريعات الزيادات . فاما عند ابن حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فلا يستحق واحد منهما شيئا لان امان العبد المحجور والصبي المحجور ليس بصحيح عندهما فلم يكن لهما ولاية القتال ولهذا لا يحل لهما شهود القتال بدون الاذن بالاجماع فلا يستحقان شيئا بالقتال كالحري اذا قاتل . والاصح ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان الحجير عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب تقا بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق . قال الله تعالى علمه البيان من عليه بتايم البيان لان الانسان يتميز عن سائر الحيوان بالبيان وهو المتعلق الفصيح المتعرب عما في الضمير . وفي الحديث المرء باصغريه بقلبه ولسانه . وقال الشاعر . لسان الفتى نصف ونصف فؤاده . فلم يبق الا صورة اللحم والدم . فكان القول بصحته اي بصحة كلامه اذا لم يتضمن ضررا من اعظم المنافع الخالصة اي عن الضرر . وفي ذلك اي في القول بصحة عبارته اذا توكل بهذه التصرفات توصل الى درك المنافع من الارباح . والمضار من الغبن والخسران . واحتداء في التجارة بالتجربة من غير ان يلحقه ضرر وتقصان . واليه اشير في قوله تعالى وابتلوا اليسامى اي اختبروا عقولهم وتعرفوا احوالهم ومعرفة بالتصرف قبل البلوغ . حتى اذا تبينتم منهم رشد اي هداية . دفعتم اليهم اموالهم من غير تأخير عن حد البلوغ فعلم ان احتداء في التجارة امر مطلوب ونفع محض فوجب القول بصحة ما يحصل به الاحتداء . ولكن لا يلزمه بهذه التصرفات عهدة اذا لم يكن مأذونا لما سئبه . ولا يلزم على ما ذكرنا عدم صحة اداء شهادته مع ان في ذلك تصحيح عبارته لان صحة اداء الشهادة مبنية على الاهلية الكاملة لان الشهادة انبات الولاية على الغير في الالتزام بغير رضاه وبدون الاهلية الكاملة لا تثبت هذه الولاية . قوله . فاما ما كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه لان الصبي مقضية المرحمة

وكذلك العبد اذا قاتل بغير اذن المولى والصبي بغير اذن الولي استوجب الرضخ استحسانا ويحتمل ان يكون هذا قول محمد رحمه الله فانه لم يذكر الا في السير الكبير ووجب القول بصحة عبارة الصبي في بيع مال غيره وطلاق غيره او عتاق غيره اذا كان وكلا لان الآدمي يكرم لصحة العبارة وعلم البيان قال الله تعالى علمه البيان فكان اقول بصحته من اعظم المنافع الخالصة وفي ذلك يوصل الى درك المضار والمنافع واحتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليسامى واماما كان ضررا محضا فليس بمشروع في حقه بطلت مباشرة وذلك مثل الطلاق والعتاق والهبة والقرض والصدقة ولم يملك ذلك عليه غيره

انما النفع المحض فيصح منه مباشرة لان الاهلية القاصرة والقدره القاصرة كافية لجواز الاداء الا يرى ان مباشرة النوافل منه تحت لما قلنا وفي ذلك جاءت السنة المعروفة قال النبي صلى الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرة وانما هذا ضرب تأديب وتعزير لا عقوبة فكذلك ما هو نفع محض من التصرفات مثل قبول الهبة وقبول الصدقة وذلك مثل قبول بدل الخلع من العبد المحجور بغير اذن المولى فانه يصح وكذلك اذا آجر الصبي المحجور نفسه ومضى على العمل وجب الاجر للحر استحسانا ووجب للعبد بشرط السلامة ولا يشترط السلامة في الصبي الحر



والاشفاق لامثلة الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار . وذلك  
اي ما هو ضرر محض مثل الطلاق والعنق ونحوها فانها ضرر محض في العاجل بازالة ملك  
التكاح والرقبة والعين من غير قمع يعود اليه فلذلك لم يملك مباشرة هذه التصرفات بنفسه  
ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض عليه غيره مثل الولى والوصى والقاضى لان ولاية  
هؤلاء نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه . وكان المراد من  
عدم شرعية الطلاق والعنق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق  
الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض  
مشايخنا رحمه الله ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا يكون  
محلا للطلاق . قال وهذا وهم عندى فان الطلاق يملك بملك التكاح اذا ضرر في اثبات اصل  
الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع  
الضرر كان صحيحا . قال وبهذا يتبين فساد قول من يقول اننا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه  
كان خاليا عن حكمة وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي عن حكمة غير معتبر شرعا كبيع  
الحر وطلاق البيعة . لانا لانلم خلوه عن حكمة اذا لحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى  
اذا اسلمت امراته وعرض عليه السلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة  
ومحمد ورحمهما الله . واذا ارتد وقت الفرقة بينه وبين امراته وكان طلاقا في قول محمد رحمه الله  
و اذا وجدته امراته محبوبا فخاصته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشايخ .  
واذا كانت الاب او الوصى يصيب الصغير من عيب مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة  
صار الصبي معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة نسب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب  
الا بالاعتاق فيكتفى بالاهلية القاصرة في جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك  
ففرقتنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء  
بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المنه لا يتحقق فيما هو ضرر محض ( قوله )  
ما خلا القرض اي الاقراض فان القاضى يملك على الصبي ويندب الى ذلك لان صيانة الحقوق  
لما كانت مفوضة الى القضاء انقلب القرض بحال القضاء فمما يحض . وذلك لان القرض قطع الملك  
عن العين ببدل في ذمة المفلس اذا استقرض في العادات ممن هو فقير غير ملى . وهذا حل محل الصدقة  
وزاد عليها في التواب لزيادة الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة المتق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع العتق ونهذه  
لا يملكه الوصى الا ان ذلك صبح من القاضى وصار هو مندوبا اليه لان الدين الذي على المستقرض بواسطة  
ولاية القضاى يمدل العين وزيادة لان القاضى يمكنه ان يطلب مليا على خلاف العادة  
ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار الملا . باعتبار علم  
القاضى وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن التائب  
فوق صيانة العين فان العين يمرض التائب بسباب غير محصورة . فصار القرض ملحقا  
بهذا الشرط وهو ان يكون المتقرض قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض

( نظرا )

ما خلا القرض فانه ملك  
القاضى عليه لان صيانة الحقوق  
لما كانت بولاية القضاء انقلب  
القرض بحال القضاء فمما يحض  
لا يشوبه مضرة لان العين  
غير مامون المطلب والدين  
مامون المطلب الا من  
قبل التوى وقد وقع الامن  
عنه بولاية القضاء فصار  
ما يحض هذا الشرط بالمنافع  
الخالصة واما ما يتردد بين  
النفع والضرر مثل البيع  
والاجارة والتكاح وما شابه  
ذلك فانه لا يملكه بنفسه لما فيه  
من الاحتمال وملكه برأى  
الولى لانه اهل لحكمه  
بمباشرة الولى وقد صار  
اهلا بتصويره المباشرة  
فاذا صار اهلا للحكم كان  
اهلا لليب لا محالة وفي  
القول بصحة مباشرته برأى  
الولى اصابه مثل ما يصاب  
بمباشرة الولى لا محالة مع  
فضل نفع اليان وتوسيع  
طريق الاصابة وذلك

نظرا من القاضى فيملكه على الصبي . وضررا من الوصى لترجيح جهة التبرع في حقه  
فلا يملكه . والاب في رواية يملكه لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضى .  
وفي رواية لا يملكه لانه لا يمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى .  
فاما الاستقراض فقد ذكر في شرح قضاء الجامع الصغير لقضاى خان رحمه الله ان الاب لو  
اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه والوصى لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في  
قول ابي حنيفة وقال محمد ورحمهما الله لا بأس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء . وذكر في احكام  
الصغار نفلا عن المتق انه ليس للقاضى ان يستقرض مال اليتيم والغائب بنفسه ( قوله )  
واما ما تردد بين النفع والضرر يعنى يحتمل ان يقع نفعا ويحتمل ان يكون ضررا مثل البيع  
فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا . وكذا الاجارة والتكاح فان كل  
واحد منهما ان كان باقلا من اجر المثل او مهر المثل يكون نفعا في حق المتأجر والمزوج  
وان كان باكرا من اجر المثل او مهر المثل كان ضررا . وما اشبه ذلك مثل الشركة والاخذ  
بالشفعة والاقرار بالنصب والاستهلاك . والرهن فانه اي الصبي لا يملكه اي ما ذكرنا من  
التصرفات او ما هو متردد بين النفع والضرر بنفسه . لما فيه اي في كل واحد منها او فيما هو  
متردد من احتمال الضرر . فيملكه برأى الولى اي باجارته واذنه . لان الصبي اهل لحكمه  
بمباشرة الولى حتى يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والتمن والاجرة والمهر لا لالولى .  
وقد صار الصبي اهلا لمباشرة هذه التصرفات بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه  
التصرفات لغيره . واذا صار اهلا للحكم كان اهلا ليه لا محالة لان الاسباب انما تعتبر لاحكامها  
للاذواتها واستماع الصحة كان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برأى الولى لتحقق هذا  
القسم بما يتحضر نفعا فيكون للصبي فيه عبارة صحيحة . وفي القول بصحة مباشرة الصبي  
برأى الولى اصابه مثل ما يصاب بمباشرة الولى من النفع مع فضل نفع اليان لان في تصحيح  
عبارة نوع قمع لا يحصل له ذلك النفع بمباشرة الولى . وتوسع طريق الاصابة اي اتسع  
له طريق توفير المنفعة لان منفعة التصرف تحصل له بمباشرة وبمباشرة وليه وذلك  
انفع له من ان يسد عليه احد البابين ويجعل لتحصيل هذه المنفعة له طريق  
واحد . وذلك اي جواز هذه التصرفات منه عند انضمام رأى الولى الى رأيه  
بطريقين . احدهما وهو مختار ابي حنيفة رحمه الله ان قصور رأيه لما اندفع  
برأى الولى التحق الصبي بالسالم او صار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رأيه بالبلوغ فنفذ  
بيعه من الاجانب بغير قاضى كما ينفذ من غيره من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان  
لا ينفذ ذلك من الولى . والثاني وهو مختار ابي يوسف ومحمد رحمه الله ان نفوذ تصرفه لما كان  
باعتبار رأى الولى فان انضمام رأيه الى رأى الصبي شرط جواز تصرفه . يعتبر رأيه العام برأيه  
الخاص وهو ما اذا باشر التصرف من الولى بالغير القاضى لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن  
الولى له . ومعنى عموم رأى الولى وخصوصه انه اذا باشر بنفسه كان رأيه مختصا بتصرفه

( رابع )

( ١٧٣ )

وذلك بطريق ان احتمال  
الضرر في التصرف يزول  
برأى الولى حتى يجعل الصبي  
كالبالغ وذلك في قول ابي  
حنيفة رحمه الله لا يرى انه  
صحح بيعة بغير قاضى  
من الاجانب والولى لا يملكه  
وذلك باعتبار ان نقصان  
رأيه جبر برأى الولى فصار  
كالبالغ وعند ابي يوسف  
ومحمد ورحمهما الله بطريق  
ان رأى الولى شرط للجواز  
وعوم رأيه لخصوصه فجعل  
كان الولى باشر بنفسه ولذلك  
قالا لا يملكه بالغير القاضى  
مع الاجانب ومع الولى



برأى نفسه وإذا تصرف الصبي برأيه كان رأيه عاما لتعديبه عنه إلى غيره وانضم رأى الصبي إلى رأيه كذا قيل ويحتمل أن يكون المراد من عموم رأيه أنه لما اذن للصبي في التجارة إذا عاما دخل كل تصرف صدر منه تحت عموم رأيه ووجد رأيه العام فيه وإذا بشر بنفسه كان رأيه خاصا والفقه فيه أن الفبن الفاحش بمنزلة الهبة فإن من لا يملك الهبة كلاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالفبن الفاحش ولو حصل من المريض يعتبر من الثالث كالهبة ثم الصبي لا يملك الهبة بالأذن فلا يملك التصرف بالفبن الفاحش لأنه اتلاف كالهبة ويوضحه أن هذا التصرف لا ينفذ من الولي لدفع الضرر عن الصبي وأذنه لتوفير المنفعة للأضرار به فانه فيما يلحق الضرر به من التصرفات بعد الأذن كحاله قبله وأبو حنيفة رحمه الله يقول التصرف بالفبن الفاحش تجارة ومبادلة مال بمال وهذا يجب به الشفعة للشفيع في الكل فيدخل تحت الأذن بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة وبخلاف الولي لأنه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقا بل مقيدة بشرط الإحسان والإصلاح لا يبد وأن لا يصح التصرف من الولي ويصح ذلك من الصبي كالأقرار بالدين أو بالدين والمقدار بالفبن الفاحش من صنع التجار فانهم يتصرفون بذلك استجلاب قلوب المجاهزين للحصول مقصودهم من الربح في تصرفات أخرى بعد ذلك فكان هذا والفبن اليسير سواء وإن كان يعتبر في حق المريض من الثلث لعدم الرضا من غرمائه وورثته لا يدل على أنه لا ينفذ من المأذون كالفبن اليسير وعن أبي حنيفة رحمه الله في تصرف الصبي المأذون مع الولي بفبن فاحش روايتان في رواية إجازة لما قلنا أنه صار كالبالغ بانضمام رأى إليه إلى رأيه فلم يكن فرق بين أن يكون معاملة مع اجنبي أو مع وليه وهذا لأنه عامل لنفسه في خالص ملكه لأن يكون تابيا عن وليه وفي رواية أخرى رده أي التصرف بفبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة وذلك أي بيان الشبهة أن الصبي في الملك أصيل لأنه مالك حقيقة وأصل العقل والرأى ثابت له فيشبه تصرفه تصرف المالك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكيل من حيث أن رأيه خلا ولا يخرج ذلك برأى الولي فثبت شبهة النيابة في هذا التصرف نظرا إلى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي إذ يمكن فيه تهمة أن الولي إنما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالأذن النظر للصبي فكما لا يبيع الولي ماله من نفسه بفبن فاحش لا يبيع الصبي منه بفبن فاحش وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمنزلة القيمة أو باعتين الناس في مثله نظرا إلى الأصل قال الشيخ رحمه الله في بعض تصانيفه لما تحقق في تصرف الصبي شبهة الوكالة اعتبرناها في حق الولي لأن الوكالة عقد خاص فيعتبر في محل التخصيص واعتبرنا جهة الملك في حق سائر الناس لأن مبنى الملك على العموم فاعتبرناه في محل العموم قوله وعلى هذا الأصل وهو أن ما فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويشكك بأذن الولي قلنا في المحجور أي الصبي المحجور إذا توكل أي قبل الوكالة أو تولى الوكالة لغيره لم يترد الهبة أي الأحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة

وعن أبي حنيفة رحمه الله في التصرف مع الولي روايتان في الفبن الفاحش في رواية إجازة لما قلنا وفي رواية أبطله بشرط النيابة وذلك أنه في الملك أصيل وفي الرأى أصيل من وجه دون وجه الأيرى أن له أصل الرأى دون وصفه فيثبت شبهة النيابة فاعتبرت في موضع التهمة وسقطت في غير موضع التهمة وعلى هذا قلنا في المحجور إذا توكل لم يلزمه الهبة وبأذن الولي يلزمه

في العيب ونحوها لأن في إزالتها معنى الضرر ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة وبأذن الولي تترد لأن قصور رأيه يدفع بأذن الولي فصار أهلا لمزوم الهبة وفي بعض النسخ وبأذن المولى تترد فكان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد المحجور وحكمه وإن كان حكم الصبي فيما ذكرنا حتى صح توكله بدون إذن المولى باعتبار كمال عقله ولم تترد الهبة دفعا لضرر عن المولى وبأذن المولى تترد لالتزام المولى الضرر بالأذن لكن بناء على المسئلة على الأصل المذكور لا يصح إلا بأن يفسر الأصل بمعنى آخر يستقيم تخريجها عليه ولا يخالو عن تحمل فتكون النسخة الأولى أظهر (قوله) من وصايا أبرليس بقيد فإن وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر أو لم تكن لكن لما كان الخلاف في وصايا في البر دون غيرها عين هذه الصورة ليتمكن الإشارة إلى الخلاف بقوله عندنا واختلف العلماء في وصية الصبي فاعل المدينة يجوزون من وصايا وافق الحق وبه أخذ الشافعي رحمه الله لأن هذه الوصية تقع محض لأنه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعدما استغنى عن المال بنفسه بالموت لأن أو أن نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك بغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه أن الوصية اخت الميراث والصبي في الأرض عنه بعد الموت يساوى البالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحياة لأنه يتضرر بزوال ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف إيمانه بنفسه حيث لا يصح في أحكام الدنيا لأنه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون فيه وليا بنفسه كيف وقد أجاز عمر رضي الله عنه وصية غلام يافع وهو الذي قارب البلوغ ولم يبلغ وسئل شريح عن وصية غلام لم يبلغ فقال إن أصاب الوصية فهي جائزة وهكذا نقل عن الشعبي وعندنا وصيته باطلة سواء مات قبل البلوغ أو بعده لأنها إزالة الملك بطريق التبرع مضافة إلى ما به الموت فيكون ضررا محضا في الأصل فتعتبر بإزالته بطريق التبرع في حال الحياة فلا تصح وما فيه من النفع حصل باتفاق الحال وهو أنها حالة الموت فيزول عنه الملك لولم يوص وما يتقلب نفعا باتفاق الحال لا يعتبر كالأول باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع أنه تقع محض في هذه الحالة إذ لو لم يصح البيع يزول ملكه بغير بدل ولكن البقع في أصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله بأضعاف قيمته لم يحرز وإن انقلب نفعا باتفاق الحال وكما لو طلق امرأته المصرة الشوهاء ليتزوج اختها المصرة الحسناء لم يحرز وإن انقلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لأن أصل التصرف من المضار وذلك لأن في اعتبار الأحوال حرجا فيعتبر في كل باب أصله تيسير الأمر على الناس وإن سلمنا أن في إبعائه نفعا من حيث الظاهر وهو حصول الثواب في القول بصحته ترك نفع أعلى منه لأن الأرض شرع نفعا للمورث فإن نقل ملكه إلى أقربيه عند استغنائه عنه يكون أولى عنده من النقل إلى الأجانب وهو أفضل شرعا لأنه إيصال النفع إلى القريب وصلة الرحم وإليه أشار النبي عليه السلام بقوله لسعد رضي الله عنه لأن تدع ورثك اغنياء خير من أن تدعهم عالة يكتفون الناس أي خبرك من أن تتركهم فقراء يفتنون الناس كفتهم وأنه بالانتقال إلى

وأما إذا وصى الصبي بشيء من وصايا البر بطلت وصيته عندنا وإن كان فيها نفع ظاهر لأن الأرض شرع نفعا للمورث الأيرى أنه شرع في حق الصبي وفي الانتقال إلى الأيسر ترك الأفضل لأعالة



الابصار ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا في حقه \* الا انه اى  
 الايباء كذا جواب عما يتساءل لو كان الايباء ضررا ينبغي ان لا يكون مشروعا في  
 حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان يشرع في حقه  
 المضار الا ترى انه شرع في حق البالغ الطلاق ولم يشرع في حق الصغير لقصور  
 اهليته فكذلك هذا في كمال الطلاق الايباء يكون مشروعا في حق البالغ دون الصبي \* وتاويل  
 حديث عمر رضي الله عنه ان الغلام ما كان بالغاً ولكنه كان قريب العهد بالبلوغ ومثله يسمى يافعا  
 بطريق المجاز كذا في المبسوط وقول شريح والشعبي ليس بحجة لانها من التابعين دون  
 الصحابة (قوله) ولذلك اى ولان ما يتردد بين النفع والضرر لا يملكه الصبي بنفسه قلنا كذا  
 اذا وقعت الفرقة بين الزوجين وبينهما ولد فعند الشافعي رحمه الله حتى الحضنة للام الى سبع  
 سنين ثم يخير الولد بين الابوين فايهما اختاره يكون عنده سواء كان الولد ذكرا او انثى لما روى  
 عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خير غلاما بين الابوين \* وعن عمارة  
 الجرمي قال خيرني على رضي الله عنه بن عمي وامى وكنت ابن سبع سنين او ثمانى سنين \* ولان  
 المقام مع الذى اختاره الصبي نفع محض له لان احدهما يكون اشفق عليه وارق به وانه يختار  
 المقام معه فيكون منفعة محضة في حقه وهو ليس بولى عليه في هذا الباب فيكون وليا بنفسه  
 \* وعندما ان كان الولد ذكر القى الحضنة للام الى ان يستغنى عنها بان يأكل وحده ويشرب  
 وحده ويلبس وحده ويستحي وحده ثم يدفع الى الاب وان كان انثى فالام احق بها الى ان تحبض  
 ثم تدفع الى الاب لا يخير بوجه ولا تعتبر عبارته فيد شرعا لانه من جنس ما يتردد بين النفع والضرر بل  
 جانب الضرر فيه تعين لان الغالب من حاله الميل الى الهوى والشهوة فيختار من يدفعه يلعب ولا  
 يؤاخذ بالآداب ويتركه خلبع العذار لقلة نظره في عواقب الامور وانه يتضرر بذلك  
 \* ولا يقال انما يتحقق الضرر بفعل ذلك الغير لا باختياره \* لانا نقول اختياره علة العلة  
 فتصير الاخيرة مضافة مع حكمها الى الاولى كما في شراء القريب \* والولى في موضع النزاع  
 ليس بولى جواب عما يقال قد يدفع الضرر باذن الولي فينبغي ان يصح اختياره اذا رضى الولي  
 بذلك كما في البيع فقال لا يعتبر اختياره في هذا الموضع لان هذا موضع نزاع الام وانه في هذا الاختيار  
 عامل لنفسه فلا يصلح عامل للصبي وناظر له فلا يكون وليا في هذه الحالة \* وقد يجوز ان لا يعتبر قول  
 الصبي في ذلك ولا قول ابيه كما اذا كان في رهن المشركين عند المسلمين صبيان فاسلموا ثم رضوا  
 بردهم على المشركين لاسترداد رهن المسلمين منهم لا تعتبر رضاهم في ذلك ولا رضاه آبائهم ولا  
 ردون بخلاف الرجال البالغين فهذه انواع الاختيار منه ثم لا تعتبر عبارته فيه ولا عبارة تولى لانه  
 ينتهي على الاهلية الكاملة بمنزلة التصرف الذى يتعمد ضررا \* فان قيل اذا اقر الصبي الماقل على  
 نفسه بارق وهو مجهول الحال يصح اقراره وفيه اعتبار عبارته فيما يتعمد ضررا في حقه  
 وهو ابطال الحرية وتبدل صفة المالكية بالموالية \* قلنا ثبت الرق ههنا ليس بعبارته  
 ولكن بدعوى ذى اليد انه عبدي لان عند معارضته اياه بدعوى الحرية لا يقرر بده عليه

(وعند)

وعند عدم هذه المعارضة يقرر بده عليه فيكون القول قوله في رقه بمنزلة الصبي الذى لا يعقل  
 اذا كان في يده فقال هو عبدي \* اولان الحرية انما تثبت له اذا ادعى الحرية ولا يمكن ان يجعل  
 باقراره بارق مدعىا للحرية بوجه فكان هذا نظير ما قلنا في صحة رده من حيث انه مع جهله بالله  
 تعالى لا يمكن ان يجعل عالمه حتى يكون محكوما باسلامه كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله  
 والجواب عما روى من الخبر ان النبي عليه السلام دعا لذلك الغلام فقال اللهم سدد فبركة  
 دعائه عليه السلام اخار ما هو الا نفع له ولا يوجد مثله في حق غيره كذا في المبسوط (قوله) وقد  
 خلفنا الشافعي في هذه الجملة اى جملة ما ذكرنا من الاحكام خلافا متناقضا \* ثم بين التناقض بقوله  
 لانه قد قال بصحة كثير من عباراته في اختيار احد الابوين وفي الايباء كما بينا \* وفي العبادات  
 حيث قال بصحة صلوة الصبي وصحتها متوقفة على صحة العبارة فان الترخيم تنعقد بالعبارة  
 والقراءة والاذكار في الصلوة عبارات ايضا وهى صحيحة من الصبي كما تصح من البالغ \*  
 وقال بلزوم الاحرام من غير نفع يعنى اذا احرم الصبي يلزمه المضي عنده وليس في القول  
 بالزوم له نفع \* وكذا لو ارتكب محذور احرام يلزمه الجزاء عنده وليس له في ذلك نفع  
 بل هو ضرر محض \* وابطل الايمان اى ابطال عبارته في الايمان حتى لو سمع منه الاقرار  
 عن معرفة وطلع لا يحكم باسلامه عنده مع انه نفع محض كما مر بيانه وهذا تناقض حيث  
 صحح عبارته في تلك المسائل لمضى النفع ولم يصححها في الايمان الذى هو اظهر نفعاً في الدنيا  
 والاخرة من الوصية واختيار احد الابوين \* وليس له نفسه اى انه لم ينظر في كل مسألة  
 الى المعنى الفقهي المودع فيها وانما له حرف واحد وضعه بنفسه بطرده في المسائل وهو ان ما  
 يمكن حصوله له من المنافع مباشرة وليه لا يعتبر عبارته فيه وما لا يمكن حصوله له بمباشرة  
 وليه يعتبر عبارته فيه لان من كان موليا عليه في شئ لم يصلح وليا فيه لان احدهما وهو كونه  
 موليا عليه سمة الجزاء علامته والثاني وهو كونه وليا بنفسه آية القدرة \* وهما اى كونه عاجزا  
 كونه قادرا في شئ واحد متضادان فلا يجتمعان فلما جعله الشرع موليا عليه في شئ دل  
 على سقوط ولايته فيه اذ لو بقيت لما ثبتت للغير ولاية فيه كما بعد البلوغ فلذلك فدت عبارته  
 فيما صار موليا عليه وان كان فيه نفع وكذا فيما لم يصبر موليا عليه اذا كان فيه ضرر \*  
 فقال يصح اختياره احد الابوين لان منفعة هذا الاختيار لا تحصل له بمباشرة الولي فتعتبر  
 عبارته فيه واذا اعتبرت عبارته فيه لا تعتبر عبارة الولي عليه في ذلك فلا يعتبر اختياره \* وكذلك  
 اى واختيار احد الابوين قبول الهبة في قول يصح منه اذا بلغ سبع سنين لانه نفع محض فيملك  
 مباشرة واذا ملكه بنفسه لا يملكه الولي عليه \* وفي قول لا يصح منه ويصح من الولي كالباع  
 \* ولان قوله في اى ذكرنا من الجواب في هذه المسائل لانه اى الشافعي رحمه الله لم يبين الامر  
 على دليل الصحة والعدم من الصبي اى على دليل تبين صحته من الصبي او عدم صحته منه بل  
 بين الامر على شئ خارج عن الفقه \* وعندما لما كان الصبي قاصر الاهلية صلح موليا عليه  
 باعتبار قصور العقل ولما كان صاحب اصل الاهلية بوجود اصل العقل صلح وليا بنفسه

وقد خلفنا الشافعي رحمه الله  
 في هذه الجملة خلافا  
 متناقضا لا يستقيم على شئ  
 من اصول الفقه وكفى به  
 حجة عليه ولم يمتد بخلافه  
 لانه قد قال بصحة كثير  
 من عباراته في اختيار احد  
 الابوين وفي الايباء وفي  
 العبادات وقال بلزوم الاحرام  
 من غير نفع وابطل الايمان  
 وهو نفع محض وليس له  
 في شئ من ذلك الاشياء  
 موضوعا وهو ان من كان  
 موليا عليه لم يصلح وليا لان  
 احدهما سمة الجزاء والباقي  
 آية القدرة وهما متضادان  
 فاجرى هذا الاصل في الفروع  
 فطرده لافقه معقول فقال  
 يصح اختيار احد الابوين  
 ولا يصح اختيار الولي عليه  
 وكذلك قبول الهبة في قول  
 صحيح منه دون الولي وفي  
 قول عكسه ولا فقه فيه لانه  
 بين الامر على دليل الصحة  
 والعدم من الصبي وعندما  
 لما كان قاصرا الاهلية صلح  
 موليا عليه ولما كان صاحب  
 اصل الاهلية صلح وليا



ولامانة في الجمع بينهما لانا متى جعلناه وليا في تصرف لم نجعله فيه اي فيما جعلناه وليا عليه  
 \* واذا جعلناه وليا عليه في تصرف لم نجعله وليا فيه فانما جعلناه مسلما باسلام نفسه لم نجعله مسلما  
 تبعا لاحد او ابا جعلناه مسلما تبعا لاحد ابويه لم نجعله مسلما باسلام نفسه وهو كالعبد يكون تبعا لولاه  
 في السفر والاقامة في حالة ويكون اصلا نفسه في حالة وهي ما اذا خلى بينه وبين ذلك \* وانما هذا الى الجمع  
 بين كونه وليا وموليا عليه \* عبارة عن الاحتمال اي المراد منه انه يحتمل ان يوجد هذا التصرف  
 بمباشرة فيكون وليا فيه ويحتمل ان يوجد بمباشرة الولي عليه فيكون موليا عليه لان يوجد  
 التصرف بالطريقين جميعا فيكون وليا وموليا عليه فيه بل لا يوجد الا بطريق واحد  
 \* ولا يستحيل الجمع بينهما بهذا الوجه كما في ارسال السلاق وتطبيقه فاما في بيان وجوده  
 على معنى انه لو وقع بالارسال لا يقع بالتطبيق وكذلك في ما قبل الوجود فيتحتمل الوقوع  
 بكل واحد من الطريقين \* وهو راجع الى الجمع بين كونه وليا وموليا عليه في تصرف \*  
 راجع الى توسع طريق النيل اي نيل الحكم والنفع الذي في ذلك التصرف فانه متى صح قبوله  
 الهبة بنفسه وصح قبول وليه ايضا كان حصول نفع الهبة له بطريقين ولو لم يجمع بينهما  
 كان طريقه واحدا ولا شك ان حصوله بطريقين النفع له من حصوله بطريق واحد \* وذلك  
 اي توسع طريق الاصابة او نيل نفع التصرف هو المقصود من جعله وليا بنفسه وموليا عليه  
 \* لان المقصود من الاسباب احكامها لا ذواتها فكان المقصود من الجمع بين الامرين حكمه  
 وهو حصول النفع \* فوجب احتمال هذا التردد في السبب اي وجب تحتمل التردد الذي في  
 السبب فانه يحتمل ان يكون بمباشرة نفسه ويحتمل ان يثبت بمباشرة وليه من غير تعيين احدهما \* لئلا  
 الحكم على الكمال اي ليحصل النفع له على كلا التقديرين من غير تردد \* وانما الامور بمواقبها  
 اي المتبر عواقب الامور لا ابتداءها وعاقبة ما ذهبنا اليه من حصول المنافع للمعي من غير تردد  
 بتوسيع طريقه وان كان في ابتداءه تردد فيجب اعتباره والله اعلم

### باب الامور المترتبة على الاهلية

ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الاهلية وما يثبت عليها من الاحكام شرع في بيان امور  
 تعرض عليها فتمتعهما عن بقائها على حالها \* فبعضها يزول اهلية الوجوب كاللوث \*  
 وبعضها يزول اهلية الاداء كاللوم والاعفاء \* وبعضها يوجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء  
 اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما استقف على تفصيلها ان شاء الله عز وجل \*  
 والعوارض جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر يصده  
 عن المضي على ما كان فيه من حد ضرب \* ومنه سميت المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين  
 يقابل الآخر على وجه يمتدح عن اثبات الحكم \* ويسمى السحاب عارضا لانه اثر السحب  
 وشماها \* وسميت هذه الامور التي لها تأثير في تغيير الاحكام عوارض لمتنها الاحكام التي  
 تنافي باهلية الوجوب او اهلية الاداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولة ونحوها  
 في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تأثير لها في تغيير الاحكام \* وانما لم يذكر الخلل

والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء من العوارض وانما تغييرها بعض الاحكام لدخولها في  
 المرض فكان ذكر المرض ذكر الهسا كذا قيل واورد عليه الجنون والاعفاء فانهما من  
 الامراض وقد ذكرهما على الافراد \* واجيب عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا  
 باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردا بالذكر \* سماوى وهو ما ثبت من قبل صاحب النسخ  
 بدون اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء فان ما لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على  
 معنى انه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء \* ومكتسب وهو ما كان لاختيار العبد فيه  
 مدخل \* وقدم السماوى على المكتسب ذكرا لانه اظهر في العارضة لخروجه عن اختيار  
 العبد واشد تأثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب \* وذكر الصغير من العوارض مع انه ثابت  
 باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عن الصغير كما دم وحوا صلى الله عليه ورضي  
 عنها فانها خلقتا كما كانا من غير تقدم صغير ثم اعترض الصغير على اولادهما \* ولان ماهية  
 الانسان قد تعرف بدون وصف الصغير ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغير امرا عارضا  
 على حقيقة الانسان ضرورة \* وجعل الجهل من العوارض المكتسبة مع انه اصل لاختياره  
 فيه قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا باعتبار ان العبد قادر على  
 ازالته بتحصيل العلم فكان ترك تحصيل العلم بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل  
 وكسبه \* وهذا كالكافر يحمل قدر اعلى اداء العبادات عند احسان المراقبين بواسطة قدرته على الاسلام  
 فكان تركه الاسلام مع القدرة عليه تركا لاداء العبادات مع القدرة على اداها فلذلك جاز ان يذهب على  
 تركها وهذا بخلاف الرق فانه لم يحمل من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالته في الاصل  
 بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزئة بل هي ثابت  
 جبر احكام الزنا والفسخ والسرقة وبمعد ما يثبت لا يمكن العبد من ازالته فكان من العوارض  
 لسماوية \* ثم انه قدم الصغير في تعدد العوارض السماوية والجهل في تعدد العوارض  
 المكتسبة لانها يثبتان في اول احوال الادنى \* وقدم الجنون على الصغير في تفصيل العوارض  
 السماوية لان حكم الصغير في بعض احواله حكم الجنون فقدم بيان الجنون ليكنه الحاق  
 الصغير به (قوله) اما الجنون فكذا \* قال الشيخ ابوالمعين رحمه الله لا يمكن الوقوف على  
 حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل ومحلها وافعاله \* فالعقل معنى يمكن به الاستدلال  
 من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الامور والتعريف بين الخير والشر \* ومحلها  
 الدماغ \* والمعنى المرجب انعدام اناره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة  
 لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه وتصور في سائر اعضائه يسمى جنونا \* والاسباب  
 المهيجة له اما نقصان جبل عليه دماغه وطبع عليه في اصل الخلقة فلم يصلح لقبول ما اعد لقبوله  
 من العقل كين الاكس ولسان الاخرس وهذا النوع مما لا يرجي زواله ولا منفعة في الاشتغال  
 بملاجه وامامنى عارض اوجب زوال الاعتدال الحاصل للدماغ خلقة الى رطوبة متبرطة  
 او بوسمة متدهية وهذا النوع مما لا يحل بما خلق الله تعالى لذلك من الادوية \* وفي التوابع يثبت

اما السماوى فهو الصغير  
 والجنون والته والاعفاء  
 والنوم والاعفاء  
 والمرض والرق والحيض  
 والنفاس والموت واما  
 المكتسب فانه نوعان منه  
 ومن غيره اما الذي منه فالجهل  
 والسكر والهزل والسفه  
 والخطا والسفر واما الذي  
 من غيره فلا كراهية فيه الجاه  
 وبما ليس فيه الجاه اما الجنون  
 فانه في القياس مسقطا لاداءات  
 كلها لانه ما في القدرة فيعدم به  
 الاداء فيعدم الوجوب  
 لانعدامه لكنهم استحسنوا  
 فيه اذ ازال قبل الامتداد  
 فجعلوه عفو الحق والنوم  
 والاعفاء

ومنى جعلناه موليا عليه  
 لم نجعله وليا فيه وانما هذه عبارة  
 عن الاحتمال وهو راجع  
 الى توسع طريق النيل  
 والاسباب وذلك هو المقصود  
 لان المقصود من الاسباب  
 احكامها فوجب احتمال هذا  
 التردد في السبب لسلامة  
 الحكم على الكمال وانما الامور  
 بمواقبها والله اعلم بالصواب

### باب الامور المترتبة على الاهلية

الموارض نوعان سماوى  
 ومكتسب



بزوال العقل لفساد اولى او عارضى في محله كايقتن بزوال القوة الباصرة عن العين العمياء لفساد فيها باصل الحاقة او بمرض امراسها \* واما استيلاء الشيطان عليه فيخله الحيات الفاسدة وينزعه في جميع اوقاته فيطير قلبه ولا يجتمع ذهنه مع سلامة في محل العقل خلقة وبقائه على الاعتدال . ويسمى هذا الجنون مموسا لتجبط الشيطان اياه وموسوسا للاقائه الوسوسة في قلبه ويمالج هذا النوع بالتعاويد والرقى \* وفي هذا النوع لا يحكم بزوال العقل \* فالقسم الاول وهو ما كان نقصان جبل عليه غير زائل عادة لعدم جريان التبديل على خلق الله تعالى بمنزلة الكم فهو بمنزلة عما اختلف فيه العلماء \* فاما ما حصل منه بزوال الاعتدال او بمرض الشيطان فهو مارض على الاصل . ثم القياس في الجنون ان يكون مسقطا للعبادات كلها اى مانسا لوجوبها اصليا كان او عارضيا قليلا كان او كثيرا وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله حتى قالوا لوافق الجنون في بعض شهر رمضان لم يجب عليه قضاء ماضى كالصبي اذا بلغ او الكافر اذا اسلم في خلال الشهر \* وكذا اذا افاق قبل تمام يوم ودليله لم يجب عليه قضاء ما فات من الصلوات عندها \* وذلك لان الجنون ينافي القدرة لانها تحصل بقوة البدن والعقل والجنون يزول العقل فلا يصور فهم الخطاب والعلم بدون العقل والقدرة على الاداء لا تحقق بدون العلم لان العلم اخص اوصاف القدرة فتفوت القدرة بقوة وبفوت القدرة يفوت الاداء واذا فات الاداء عدم الوجوب اذ لا فائدة في الوجوب بدون الاداء \* وحاصله ان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب فلا يجب القضاء . والدليل عليه ان الصبي احسن حالا من الجنون فانه ناقص العقل في بعض احواله عديم العقل في بعض احواله الى الاصابة عادة والجنون عديم العقل لا الى الاصابة عادة واذا كان الصبي مع الوجوب حتى يلزم الصبي قضاء ماضى من الشهر اذا بلغ في خلال الشهر فالجنون به اولى . وهذا بخلاف المسمى عليه حيث يجب عليه قضاء ماضى من الصوم عند الافاقة وقضاء الصلوات اذا كان الاغماء اقل من يوم وليلة لان اهليته قائمة بقيام العقل اذا الاغماء لا ينافي العقل بل هو عاجز عن استعمال آله القدرة كالنوم فكان العقل ثابتا كما كان كمن عاجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالاعدام فكذا الاغماء . لكنهم يمتنعون على ما تقدم من ان الجنون اذا زال قبل الامتداد فمجهولوه عفو اى ساقط كان لم يكن والحقوق بالنوم والاغماء وبما انه ان الجنون من العوارض كالاعماء والنوم وقد الحق النوم والاغماء بعدم في حق كل عبادة لا يؤدي ايجابها الى الحرج على المكلف بمدزوالهما وجعل كلهما لم يوجد اصلا في حق ايجاب القضاء وان البادة كانت واجبة ففانت من غير عذر فيلحق الجنون الموصوف بكونه عارضا بهما بجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد \* وكذا الحكم في كل عذر عارض كالحيض والنفس في حق الصوم \* هذا في حق ايجاب القضاء فاما في حق حقوق المسام فالامر مبني على الحقيقة لورود النص النبي وان الله تعالى لا يكلف نقسا الا وسما والا ما آتيا \* الا ترى ان الشرع الحق العارض بالمعدم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام ولم يتنبه الا بعد غروب الشمس او اغشى

( عليه )

عليه اوجن ولم يبق الى ذلك الوقت حكم بجواز الصوم مع انه عبادة خالصة والامساك ركن وهو فعل مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالمعدم واذا كان في حق الاداء الذي هو المقصود في حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى ان يكون كذلك \* يوضحه ان الشرع الحق العارض بالمعدم في حق الاداء وقت تقرر حيث حكم بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاغماء ونحن في حق الوجوب الحقنا العارض بالمعدم بمدزواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة معتبرا في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة \* ولا يلزم عليه المرتد اذا اسلم في بعض الشهر حيث لا يلزمه قضاء ماضى في حالة الردة وان كانت الردة عارضة زالت وقد ظهر اثر كونها عارضة في حق التصرفات خصوصا على اصل ابي حنيفة رحمه الله فان تصرفاته تنقذ على التوقف حتى لو اسلم بظاهر انها انقذت على الصحة وجعلت كأن الردة لم تكن فنيا نحن فيه لان تلحق بالمعدم عند زوالها حتى وجب عليه القضاء كان اولى \* لانا نقول الردة عندما تلحق بالكفر الاصل في حق العبادات نصا حتى اوجبت ابطال ماضى من الاعمال في حالة الاسلام والحقت تلك الاعمال بالموجود منها في حالة الكفر بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وقد عرف الحكم في الكفر الاصل انه لا يوجب قضاء ماضى نصا فكذا هذا \* ولان اهلية الوجوب تزول بالكفر فلا يثبت الوجوب فلا يمكن ايجاب القضاء بدون الوجوب ( قوله ) وذلك اى كون الجنون مسقطا للعبادات في القياس قل او كثر وغير مسقط لها في الاستحسان اذا قل باعتبار ان الجنون لما كان منافيا لاهلية الاداء لما بينا ان ثبوت هذه الاهلية بالعقل فزواله يكون منافيا لها كان القياس فيه ما قلنا انه يسقط العبادات قل او كثر ثم استوضح كونه منافيا لاهلية بقوله الا ترى ان الانبياء عليهم السلام عصموا عن الجنون لانه يوجب بطلان الاهلية والتحاق الشخص بالبهائم وذلك لا يليق بحال الانبياء عليهم السلام ولهذا كانت نسبتهم الى الجنون كفرا \* لكنه اى الجنون اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا اى لم يكن عدم اعتباره والحاقه بالمعدم وايجاب البادة معه موقفا في الحرج . على ما قلنا يبنى قوله في باب اهلية الوجوب واذا لم يمتد في شهر رمضان الى اخره \* وقد اختلفوا فيه اى في الجنون الذي جعل عفو اذ زال قبل الامتداد فقال ابو يوسف رحمه الله \* هذا اى الحاقه بالنوم والاغماء وايجاب القضاء عند زواله قبل الامتداد اذا كان عارضا يعنى من كل وجه بان حدث بمد البلوغ \* ليلحق بالعوارض اى يمكن الحاقه بها وجعله عفو عند عدم الامتداد . فاما اذا بلغ الصبي مجنونا كان حكم هذا الجنون حكم الصبا فاذا زال هذا الجنون في خلال الشهر \* صار في معنى الصبي اذا بلغ اى صار هذا الجنون في معنى الصبي اذا بلغ في خلال الشهر فلا يجب عليه قضاء ماضى وقوله فاذا زال مع جوابه جواب اما \* وقال محمد رحمه الله ما سواه اى الجنون الاصل والمارضى سواء في ان غير الممتد من كل واحد

وذلك ١. ما كان منافيا لاهلية الاداء كان القياس فيه ما قلنا الا ترى ان الانبياء عليهم السلام عصموا عنه لكنه اذا لم يمتد لم يكن موجبا حرجا على ما قلنا وقد اختلفوا فيه فقال ابو يوسف رحمه الله هذا اذا كان عارضا غير اصيل ليلحق بالعوارض فاما اذا بلغ الصبي مجنونا فاذا زال صار في معنى الصبي اذا بلغ وقال محمد رحمه الله ما سواه واعتبر حاله فيما زول عنه ويلحق باصله وهو في اصل الخلقة يتفاوت بين مد يد وقصير فيلحق هذا الاصل في الحكم الذي لم يستوعبه بالمرض وذلك في الجنون الاصل اذا زال قبل انسلاخ شهر رمضان



منهما ملحق بالعدم \* وقوله واعتبر حاله بيان المساواة أي اعتبر محمد رحمه الله حال الجنون الأصلي وهو امتداده وعدم امتداده وفرق بين الأمرين \* فيما يزول أي في الشيء الذي يزول هذا الجنون عنه من الواجبات مثل الصوم والصلاة \* ويلحق أي يعمد الجنون الأصلي بأصل الجنون وهو كونه عارضا يعني الأصل في الجنون أن يكون عارضا نظرا إلى أن الأصل في الحيلة سلامتها عن الآفات فكان كون الجنون أصليا أمرا عارضا فيه فيلحق بمحمد رحمه الله هذا المارض بأصل \* ثم أشار إلى الفرق بينه وبين الصبا الذي يلحق أبو يوسف هذا الجنون به فقال \* وهو أي الجنون في أصل الحائقة متفاوت بين مديد يوجب سقوط الواجبات وقصير لا يوجب سقوطها بخلاف الصبا فإنه أمر أصلي يمتد مسقطا لعبادات جميعا أو الضمير للجنون الأصلي أي الجنون الأصلي في أصل الحائقة متفاوت بين مديد يوجب للحرج وبين قصير لا يوجب كالمارض \* فيلحق محمد هذا الأصل أي كون الجنون أصليا \* في الحكم الذي لم يتوابع هذا الجنون بالمرض أي جعل هذا الوصف فيه عارضا فلم يعتبره ولم يلحقه بالصبا بواسطته واعتبر أصله وهو كونه عارضا لفرق بين المتمدن وغيره \* أو يلحق هذا الأصل أي الجنون الأصلي بالجنون المارض في الحكم الذي لم يتوابعه \* وذلك أي الحائقة الأصل بالمرض أو الحائقة الجنون الأصلي بالجنون المارض إنما يتحقق في زوال الجنون الأصلي قبل انقضاء شهر رمضان فإنه يلحقه بزوال الجنون المارض قبل الانقضاء ويوجب قضاء ماضى من الشهر بزواله ولا يوجب أبو يوسف رحمه الله \* وكذا الحكم في الصلاة بأن بلغ مجنونا ثم زال الجنون قبل مضي يوم وليلة لزمه قضاء صلوات ماضى عند من جعل الجنون الأصلي كالمارض ولا يلزمه قضاؤها عند من فرق بينهما كذا في بعض الفوائد \* وذكر الاختلاف في المبسوط وقناري قاضي خان وعامة الكتب على عكس ما ذكره هنا فقل وان كان جنونه أصليا بأن بلغ مجنونا ثم أفاق في بعض الشهر فالحفظ عن محمد رحمه الله أنه ليس عليه قضاء ماضى لأن ابتداء الخطاب يتوجه عليه الآن فيكون بمنزلة الصبي يبلغ \* وروى هشام عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال في القياس لا قضاء عليه ولكن استحسنا فأوجب عليه قضاء ماضى من الشهر لأن الجنون الأصلي لا يفارق الجنون المارض في شيء من الأحكام وليس فيه رواية عن أبي حنيفة رحمه الله واختلاف فيه المتأخرون على قياس مذهبه والأصح أنه ليس عليه قضاء ماضى \* وذكر الشيخ أبو المعين رحمه الله في طريقته ما يوافق فقال في ظاهر الرواية لا فرق بين الجنون الأصلي والمارض \* وروى ابن سماعة عن محمد رحمه الله أنه جعل الذي بلغ مجنونا بمنزلة الصبي والكافر ولم يرد عن أبي حنيفة رحمه الله في هذا شيء منهم من جعل ما روى عن محمد تفسيرًا لما بهم في ظاهر الرواية ومنهم من يجعل هذا قول محمد رحمه الله خاصة \* وجه الفرق أن الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لآفة فيه مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه من الضعف الأصلي فكان أمرا أصليا فلا يمكن إلحاقه بالعدم فنلزمه الحقوق مقتصرة على

الحال فأما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الأعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على الحل الكامل بلحق آفة عارضة فيمكن إلحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج في إيجاب الحقوق \* ووجه المساواة بينهما في الحكم أن الجنون الحاصل قبل البلوغ من قيل المارض أيضا لأنه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن أمر عارض على أصل الحائقة لانتقصان جيل عليه دماغه فكان مثل المارض بعد البلوغ (قوله) وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات لأن بعضها موقت باليوم واليلة وبعضها بالشهر وبعضها بالسنة فأما في الصلوات فكذا \* أعلم أن الامتداد في حق الصلوات وسائر العبادات يحصل بالكثرة الموقفة في الحرج لأن الجنون إذا امتد لا بد من أن يكون إيجاب العبادات معه موقفا في الحرج لأنه لا يمكن أداء العبادات مع هذا الوصف وإذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الأفاقة في وقت واحد فيخرج في أداها لكثرة ما تم لما لم تكن لكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر أداها وهو أن يستوعب العذر وظيفة الوقت الآن وقت جنس الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار \* ثم اختلف أصحابنا فيما يحصل به التكرار فاعتبر محمد رحمه الله دخول نفس الصلوات في حد التكرار بأن تصير الصلوات ستا لأن التكرار يتحقق به \* وأقام أبو حنيفة وأبو يوسف رحمه الله الوقت فيه أي في دخول الصلوات في حد التكرار مقام الصلاة يعني أنهما اعتبرا الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات هكذا ذكر الاختلاف الفقيه أبو جعفر رحمه الله \* وفائدة الاختلاف تظهر فيما إذا جن بعد طلوع الشمس ثم أفاق في اليوم الثاني قبل الزوال أو قبل دخول وقت العصر \* فند محمد رحمه الله يجب عليه القضاء لأن الصلوات لم تصر ستا فلم يدخل الواجب في حد التكرار حقيقة \* وعندهما لأقضاء عليه لأن وقت الصلوات الخمس وهو اليوم واليلة قد دخل في حد التكرار وإن لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب في مقام مقام الواجب الذي هو مسيه لتيسير على المكلف بإسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكررا كما أقام السفر مقام المشقة \* وقد روى أن ابن عمر رضي الله عنهما أغنى عليه أكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات والعبرة في المنصوص عليه لين النص لا المعنى والجنون فوق الأغواء في هذا الحكم فيلحق به دلالة \* والامتداد في الصوم بأن يستغرق الجنون شهر رمضان وهذا اللفظ يشير إلى أنه لو أفاق في جزء من الشهر ليلا أو نهارا يجب القضاء وهو ظاهر الرواية \* وذكر في الكامل نقلا عن الإمام شمس الأئمة الحوافي رحمه الله أنه لو كان مقيما في أول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لأن الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء \* وكذا لو أفاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو أفاق في آخر يوم من رمضان في وقت التيمم القضاء \* وإن أفاق بعده اختلفوا فيه والصحيح أنه لا يلزم القضاء لأن الصوم

وحد الامتداد يختلف باختلاف الطاعات فأما في الصلوات فإن يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله يصير ستا فدخل في حد التكرار وأقام أبو حنيفة وأبو يوسف رحمه الله الوقت فيه مقام الصلوة يسيرا فيعتبر الزيادة بالساعات

وفي الصوم بأن يستغرق شهر رمضان ولم يعتبر التكرار لأن ذلك لا يثبت إلا بحول



لا يفتح فيه ثم لم يعتبر التكرار في حق الصوم كما اعتبر في حق الصلوة لوجهين  
 أحدهما أنا إنما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار تأكيداً لوصف الكثرة فإن  
 أصل الكثرة يحصل باستيعاب الجنس وإنما يصار إلى المؤكد إذا لم يزد المؤكد على  
 الأصل وفي باب الصوم لا يمكن اعتباره لأن المؤكد فيه يزداد على الأصل إذ لا يأتي وقت  
 وظيفة أخرى مالم يمض أحد عشر شهراً فيزداد ما شرع تابعاً على ما شرع بطريق  
 الأصالة وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المرتين على المرة الواحدة في الوضوء فإنها  
 شرعت لتأكيد الفرض مع أنها أكثر عدداً من الأصل لأنها لم تشرع شرطاً لاستباحة  
 الصلوة بطريق الوجوب بل الزائد سنة والسنة والنوافل وإن كثرت لاتماثل الفرض  
 فلا يرد تقضاً لأن المطلوب في المماثلة بين التبع والأصل وقد حصل بخلاف ما نحن فيه  
 لأن الزائد فيه شرط كالأصل فلم يميز أن يكون مثلاً له والثاني أن الصوم وثيقة السنة  
 لا وثيقة الشهر وإن كان أداءه في بعض أوقاتها كالصلوات الخمس وثيقة اليوم واليلة  
 وإن كان أداءها في بعض الأوقات ولهذا كان رمضان إلى رمضان كفارة لما بينهما  
 وجعل صوم رمضان مع ست من شوال بمنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما  
 مضى أشهر دخل وقت وثيقة أخرى إذ الاستيعاب لا يتحقق إلا بوجود جزء من شوال  
 فكان الجنس كالتكرار يتكرر وقته ويتأكد الكثرة فلا حاجة إلى اعتبار تكرار حقيقة  
 الواجب فكان هذا مثل ما قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله في الصلوة (قوله) وفي  
 الزكاة أي الامتداد في حق الزكاة بأن يستغرق الجنون الحول عند محمد وهو رواية  
 ابن رستم هي ورواية الحسن عن أبي حنيفة والبروي عن أبي يوسف رحمهم الله في  
 الأمالي قال صدر الإسلام وهذا هو الأصح لأن الزكوات تدخل في حد التكرار  
 بدخول السنة الثانية وروى هشام عن أبي يوسف رحمهما الله أن امتداده في حق  
 الزكاة بأكثر السنة ونصف السنة ملحق بالأقل لأن كل وقتها الحول إلا أنه مديد جداً  
 فتدبر بأكثر الحول عملاً بالتيسير والتخفيف فإن اعتبار أكثر السنة أيسر وأخف على  
 المكلف من اعتبار تمامها لأنه أقرب إلى سقوط الواجب من اعتبار الجميع كما أن اعتبار  
 الوقت في حق الصلوة أيسر من اعتبار حقيقته فإذا زال الجنون قبل هذا الحد الذي  
 ذكرنا في كل عبارة وهو أصلي كان على الاختلاف المذكور بين أبي يوسف ومحمد  
 رحمهما الله وقد بينا ذلك في حق الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكاة فيما إذا بلغ  
 أصبى مجنوناً وهو مالك لخصاب فزال جنونه بعد مضي ستة أشهر ثم تم الحول من وقت  
 البلوغ وهو مبقى وجبت عليه الزكاة عند محمد رحمه الله لأنه لا يفرق بين الأصلي  
 والعارضى ولا يجب عند أبي يوسف رحمه الله بل يستأنف الحول من وقت الاستفادة لأنه  
 بمنزلة الصبي الذي بلغ الآن عنده ولو كان الجنون عارضياً فزال بعد ستة أشهر يجب  
 له زكاة بالأجاء لأنه زال قبل الامتداد عند الكل ولو زال الجنون بعد مضي أحد

عشر شهراً يجب الزكاة عند محمد سواء كان الجنون أصلياً أو عارضياً لوجود الزوال  
 قبل الامتداد ولما واة الأصلي العارضى عنده وعند أبي يوسف رحمه الله لا يجب بوجود  
 الزوال بعد الامتداد (قوله) وقد بينا معنى في آخر باب دفع العلل الطردية وباب بيان  
 الأهلية أن الجنون لا ينافي الأهلية الوجوب لأنها تثبت بالذمة والصلاحية لحكم الوجوب أي  
 فائده المقصودة منه وهو استحقاق ثواب الآخرة وباحتمال الأداء والجنون لا ينافي الذمة  
 لأنها ثابتة لكل مولود من البشر على ما مر بيانه ولا ينافي حكم الواجب أيضاً لأنه لا ينافي  
 الإسلام إذ الجنون يبقى مسلماً بعد جنونه فلا ينافي استحقاق ثواب الآخرة ولا ينافي  
 احتمال الأداء أيضاً لأن الأداء مرجو عنه بالأفاقة في الوقت وخلفه وهو القضاء متوهم  
 بالأفاقة خارج الوقت وذلك كاف للوجوب كما في الأغواء ثبت أنه لا ينافي أهلية الوجوب  
 بينه أن الأداء متصور عنه فإنه لو نوى الصوم ليلاً ثم أصبح مجنوناً يصح منه صوم ذلك  
 اليوم لأن الركن بعد النية ترك المفطرات وأنه يتصور منه كما يتصور من العاقل والترك  
 من حيث هو ترك لا يقتصر إلى القصد والتمييز وإذا تصور منه الأداء كان أهلاً للوجوب  
 لأن من كان أهلاً للأداء كان أهلاً للوجوب لا ترى متعلق بقوله لا ينافي الذمة أي أن  
 الجنون يرث ويملك وثبوت الإرث من باب الولاية لأن الولاية خلافة والوارث يخلف  
 المورث ملكاً وتصرفاً حتى أن ما يقطع الولاية كإرق واختلاف الدين يمنع التوارث  
 ولا يلزم عليه وراثته الصبي وإن لم يكن من أهل الولاية لأنه عدم في حق الصبي أهلية  
 مباشرة التصرف ولم يعدم أهلية الملك والولاية خلافة الملك والولي يقوم مقامه في  
 التصرف وكذا الملك ولاية لأنه استبداد على المحل شرعاً والولاية لا تثبت بدون الذمة  
 إلا أن يعدم متعلق بقوله لا ينافي أهلية الوجوب أي إلا أن يعدم الأداء تحقيقاً وتقديراً  
 بأن لم منه حرج فحينئذ يصير الوجوب معدوماً أي لا يثبت أصلاً بناءً على عدم الأداء  
 لهذا أي ولعدم منافاته أهلية الوجوب قلنا أن الجنون يؤخذ بضمان الأفعال في الأموال  
 على الكمال حتى لو اتفقت مال إنسان يجب عليه الضمان كما يجب على العاقل لأن الجنون  
 أهل الحكم وجوب المال وهو الأداء على ما قلنا في باب الأهلية أن المال هو المقصود في  
 حقوق العباد دون الفعل والمقصود يحصل بإداء النائب فكان الجنون من أهل وجوبه  
 كالصبي واحترز بقوله على الكمال عن ضمان الأفعال في النفس فإنه لو جنى جنسية  
 موجبة للقصاص لا يجب عليه القصاص الذي هو ضمان هذا الفعل على الكمال ويجب  
 الدية على العاقلة كما في الخطأ (قوله) وإذا ثبتت الأهلية للمجنون كان هذا العارض وهو  
 الجنون من أسباب الحجر يعني أن الجنون ليس بعدم الأهلية بحيث لا يعتبر أفعاله وأقواله  
 جميعاً كالبهائم بل له أصل الأهلية حيث يثبت له الإرث والمالك واعتبر من أفعاله ما لا يتوقف  
 صحته على العقل ولكن لما ثبت عقله بعارض الجنون كان هذا العارض من أسباب الحجر عليه فيما يتوقف  
 صحته على العقل فنظر له كالصبي وإرق فانه من أسباب الحجر نظرًا للصغير والمولى والحجر

ولهذا قلنا أن الجنون  
 مؤخذ بضمان الأفعال  
 في الأموال على الكمال  
 لأنه أهل لحكمه على ما قلنا  
 فإذا ثبتت الأهلية كان  
 العارض من أسباب الحجر  
 والحجر عن الأقوال صحيح  
 فسدت عباراته وقنا للم  
 يصح إيمانه لعدم ركنه وهو  
 المقد والأداء أيضاً

وبالزكاة بأن يستغرق  
 الحول عند محمد رحمه الله وأقام  
 أبو يوسف رحمه الله أكثر  
 الحول مقام كله فامتد عملاً  
 بالتيسير والتخفيف فإذا زال  
 قيل هذا الحد وهو أصلي  
 كان على هذا الاختلاف بيننا  
 من قبل أن الجنون لا ينافي أهلية  
 الوجوب لأنه لا ينافي الذمة  
 ولا ينافي حكم الواجب  
 وهو الثواب في الآخرة  
 إذا احتمل الأداء لا يرى  
 أن الجنون يرث ويملك  
 وذلك ولاية إلا أن يعدم  
 الأداء فيصير الوجوب معدوماً  
 بناءً عليه



من الاقوال صحيح لان اعتبارها بالشرع فيجوز ان يسقط اعتبارها شرعا بعارض بخلاف الافعال فانها توجد حسا لامر دلها فلا يتصور الحجر عنها شرعا ففسدت عباراته حتى لم تصح اقراره وعقوده وغيرها مما يتعلق بالعبادة لان صحة الكلام بالعقل والتمييز فبدونهما لا يمكن اعتباره وفانا لم يصح ايمان المجنون حتى لو كان ابواه كافرين فافر بوحداية الله تعالى وصحة الرسالة لا يحكم باسلامه لان ركن الايمان لم يوجد وهو عقد القلب والاداء الصادران عن عقل \* بخلاف الصبي حيث صح ايمانه اوجود ركنه على ما مر \* فلم يكن حجرا اى لم يكن القول بعدم صحة ايمانه حجرا عن الايمان \* وهذا جواب عما يقال ما ذكرتم حجر عن الايمان لان عدم اعتبار اقراره بالتوحيد مع وجوده حقيقة ليس الا بطريق الحجر وقد انكرتم الحجر عن الايمان في مسألة ايمان الصبي فقال ليس هذا من باب الحجر لان عدم الحكم لعدم الركن لا يعد حجرا \* وكذا الحكم في سائر عباراته ايضا فانها ليست بمعتبرة اصلا لفوات العقل حتى لم تنفذ باجازه الولي فكان المراد من الحجر فيها اخراجها من الاعتبار من الاصل ونسبته محجورا عنها توسع بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي لانها صادرة عن عقل فيجوز ان تعتبر ولكنهما لم تعتبر لحق المولى والصبي فيكون اطلاق الحجر فيها بطريق الحقيقة \* ولكن الايمان مشروع متعلق بقوله لم يصح ايمانه اى لم يصح ايمانه بنفسه ولكنه مشروع في حقه بطريق التبعية حتى صار مؤمنا تبعا لابويه كما شرع في حق الصبي \* كذا ان اى كايينا ذكر محمد رحمه الله في الجامع الكبير وسنينه \* ولم يصح التكليف بوجود اى لم يصح تكليف المجنون بالايمان بوجه سواء كان باثما او لم يكن لان صحة التكليف مبنية على العقل الذي هو آلة القدرة وقد عدم الا في حقوق العباد فان تكليفه بالايمان يصح فينزع الى حقوقهم بالطريق المذكور في الكتاب \* ويانه مجنون نصراني زوجه ابوه النصراني امرأة نصرانية فاسلمت المرأة فالقياس ان لا يعرض الاسلام على الاب ولكن يؤخر حتى يعقل وفي الاستحسان يعرض على الاب \* وجه القياس ان العرض وجب على الزوج ونبت له حق الامساك باسلامه فوجب تأخيرها الى حال عقله كافي الصغير \* وجه الاستحسان ان المجنون ليس له غاية معلومة فالتأخير الى حال العقل بعد ابطال الحجة مع ان فيه فسادا لان المجنون قادر على الوطئ فصار التأخير ضررا محضا وفسادا وكلاهما غير مشروع فتعذر الامساك بالاصل وهو اسلامه بنفسه فوجب النقل الى ما يخلفه وهو الامساك باسلامه تعاوفا فيه صيانة الحقين بقدر الامكان فصار اولى من ابطال احدهما \* فان اسلم الاب بقيا على النكاح والاي فرق بينهما وهذا بخلاف الصغير اذا اسلم امرأته حيث يؤخر العرض الى حال عقله لان للصغير غاية فصار انتزاع عقله تأخيرا جامعا للحقين ولم يكن ابطالا فلم يصح النقل الى الخلف مع القدرة على الاصل اليه اشير في شرح الجامع للصنف \* قال شمس الاثمة رحمه الله ليس المراد من عرض الاسلام على والده ان يعرض بطريق الاثام ولكن على سبيل الشفقة المعلومة من الآباء على الاولاد عادة فلعل ذلك يحمله على ان يسلم الا ترى انه لو لم يكن له والدان جعل القاضي له خصما وفرق

فلم يكن خيرا لان عدم الحكم بعدم لركن ليس من باب الحجر ولكن الايمان مشروع في حقه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه كذلك قال في الجامع فلم يصح التكليف بوجه الا في حقوق العباد فان امرأة المجنون اذا سلمت عرض الاسلام على ولي المجنون دقما للظلم بقدر الامكان وما كان ضررا محتمل السقوط فغير مشروع في حقه وما كان قبيحا لا يحتمل العفو فثبت في حقه حتى يصير مرتدا تبعا لابويه

بينهما فهذا دليل على ان الآباء سقط اعتبارهم ههنا للتعذر وان ما ذكر محمد من العرض على سبيل الشفقة حتى قالوا الاب والام في ذلك سواء \* قوله \* وما كان ضررا محتمل السقوط مثل الصلوة والزكوة والصوم وسائر العبادات فان ازامها نوع ضرر في حقه وانها تسقط باعذار ومثل الحدود والكفارات فانها تسقط بالشبهات \* فغير مشروع في حق المجنون لانها لما سقطت باعذار وشبهات لان تسقط بعذر المجنون المزيل للعقل كان اولى \* وكذا الطلاق والعناق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كالانصراف في حق الصبي لانها من المضار المحضة \* وما كان قبيحا لا يحتمل العفو مثل الكفر فثبت في حقه حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف الضار وان كان غير ثابت في حقه الا ان الكفر باللة قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بهد تحققة من الابوين واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين الا ترى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصابة لعدم تصور ركنه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه وزالت التبعية في الاسلام لا وجه الى جعله مسلما بطريق الاصابة فلو لم يحكم برده لوجب ان يعفو ردتها وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة في حقه ضرورة \* وانما ثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا وحققا به بدار الحرب \* فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا يثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا لدار الاسلام يستفاد باحد الابوين وبالدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام لانه كان خلف عن الابوين \* ولو ادرك عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا وحققا به بدار الحرب لم يصير تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير تبعا بعده بحال \* وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يقع ابويه بحال لانه صار اصلا في الايمان بقراريه وهو الاعتقاد والاقرار فلم يندم ذلك بالاسباب التي اعترضت في حق مسلمان اليه اشير في تكاح الجامع \* قوله \* واما الصغر في اول احواله قل المجنون فيسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه بوجه \* لانه اى الصغير والصغير راجع الى مدلول الصغر \* عديم التمييز والعقل كالمجنون \* والتمييز معنى يم جميع الحيوانات به تعرف ما تحتاج اليه من المنافع والمضار التي يتعلق بها بقاؤها ركنه الله في طباعها والعقل يختص بالانسان به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل المجنون بل ادنى حاله لانه قد يكون للمجنون تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين \* واما اذا عقل اى ترقى الصبي عن اول درجات الصغر الى اوساطها وظهور فيه شئ من آثار العقل \* قد اصاب ضربا اى نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب ذلك \* لكن الصبا عذر مع ذلك اى مع انه قد اصاب ضربا من الاهلية لانه ناقص العقل بعد لبقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال \* فسقط به اى بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات فانها محتمل السقوط باعذار ومحتمل

واما الصغير في اول احواله قل المجنون ايضا لانه عديم العقل والتمييز واما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فقد سقط بعذر الصبي ما يحتمل السقوط عن البالغ قلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا قولا الا يرى انه اذا آمن في صغره لزمه احكام يثبت بناء على صحة الايمان وهي جعلت تبعا للايمان الفرض



اشح في انفسها وتثبت باسباب جعلية مثل الوقت والمال والبيت فيؤثر ان تسقط بهذا العذر الذي هو رأس الاعذار وان لا يجعل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب ولكن لا يسقط ما لا يحتمل السقوط \* قلنا لا يسقط عنه فرضية الايمان لانه فرض دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى الدائم منزه عن التغير والازوال فكان وجوب التوحيد دائما دوام الاوهية لكن العبد ربما يعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديري بان لم يكن له قدرة الفعل والعقل او العقل كالصاوة المشروعة في الوقت فرضا فان العبد يعذر عن الاجابة بعذر حقيقي او تقديري كالنوم وقد الطهارة فاذا الاجابة واجبة على العبد بشرط الطهارة فيعذر بزوال المطابقة عن الاجابة مع بقاء وجوب التوحيد كذا قرر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته \* حتى اذا اداه الصبي كان فرضا لانفلا لانه ليس بمشروع الى فرض ونقل \* الا ترى ان الصبي اذا آمن في صغره لزمه احكام بنيت على صحة الايمان من حرمان الميراث ووقوع الفرقة ووجوب صدقة الفطرة عليه \* وهي احكام جعلت تبعا للايمان الفرض فعرفنا ان ايمانه في حال الصبا وقع فرضا \* وقوله الايمان الفرض تأكيدي لانه بيان نوع الايمان فان الايمان ليس بمشروع الى فرض ونقل كما قلنا \* وكذلك اي وكما تكرر هذه الاحكام لم يجعل مرتدا اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة ولو كان الايمان السابق منه نقلا لما اجزا عن الايمان الفرض لان النقل ادنى حالا من الفرض لقوات وصف الفرضية عنه فلا يجوز عن الفرض كالوصلي صبي في اول الوقت ثم بلغ في آخره لا ينوب المؤدى عن الفرض \* ولا يلزم عليه الوضوء قبل الوقت لانه نقل وينوب عن الوضوء الفرض في الوقت لان الوضوء تبع للصلوة غير مقصود ولهذا يصح بدون نية كسر العورة وانما المقصود حصول الطهارة لتوقف صحة الصلوة عليه وهذا المقصود يحصل بالنقل كما يحصل بالفرض بخلاف الايمان فانه راس الطاعات واصل العبادات فلا يمكن ان يتأدى الفرض منه بغيره كذا في بعض الفوائد (قوله) ووضع اي اسقط عن الصبي التكليف باداء الايمان لان وجوب الاداء ثبت بالخطاب ولا خطاب في حقه \* ولان اداء الايمان يحتمل السقوط عن البالغ فان من لم يصادف وقتا يمكن فيه من الاقرار فصدق بقلبه صح ايمانه بالاجماع \* وكذا اذا اكره على الكفر يسقط عنه وجوب الاقرار ويرخص له الاقدام على كلمة الكفر مع طمأنينة القلب فاذا سقط الوجوب عن البالغ بمذر الاكراه يجوز ان يسقط عن الصبي بمذر الصبا ايضا كذا قيل \* وهذا في حق سقوط وجوب الاقرار مستقيم فاما وجوب الاعتقاد فينبغي ان لا يسقط عن الصبي لانه لا يسقط عن البالغ بحال \* وسياق كلام الشيخ وهو قوله وجبة الامر ما قلنا ان يوضع عنه العهدة يدل على سقوط وجوب الاعتقاد عنه ايضا لان ايجابه عليه لا يخلو عن عهدة اي تبعة وهي لزوم عذاب الآخرة على تقدير الترك كما في حق البالغ وذكر في بعض الشروح ان معنى قوله وضع عنه التكليف والزام الاداء ان الزام اداء الايمان بالنظر في الآيات ووصف الله تعالى كما هو بآياته وصفاته ساقط عنه وهو مما يحتمل السقوط عن البالغ بالنوم والاعتمام وكذا اذا وصف بالان مرة لا يلزمه بعد يصح القول بالسقوط عن الصبي

وكذلك اذا بلغ ولم يعد كلمة الشهادة لم يجعل مرتدا ولو كان الاول نقلا لما اجتزى عن الفرض ووضع عنه التكليف والزام الاداء وجبة الامر ما قلنا ان يوضع عنه العهدة ويصح منه وله مالا عهدة فيه لان الصبا من اسباب المرحمة فجعل سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو ولذلك لا يخرج الميراث بالقتل ولا يلزم عليه حرمانه بالكفر والرق لان الرق ينافي الاهلية للارث وكذلك الكفر لانه ينافي اهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه او عدم اهليته لا بعد جزاء والعهدة نوعان خالصة لانها لا تلزم الصبي بحال ومشوبة يتوقف لزومها على رأى الولي ولما كان الصبي عجزا صار من اسباب ولاية النظر وقطع ولايته عن الاغيار

( قوله ) وجبة الامر اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي العهدة اي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو \* والمراد بالعهدة ههنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذه \* ويصح منه وله اي من الصبي بان يباشر بنفسه ولا يصح بان يباشر غيره لاجله \* مالا عهدة اي لا ضرر فيه كقبول الهبة وقبول الصدقة وغيرها مما هو تقع محض \* لان الصبا من اسباب المرحمة طبعاً فان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار \* وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرا فليس منا \* يجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو اي جعل الصبا سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه \* واحترز به عن الردة فانها لا يحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة تجب لمصالح المستحق وتعلق بقائه بها فلا يمنع وجوبها بسبب الصبا كما لا يمنع في حق البالغ بمذر \* ولذلك اي ولكون الصبا سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو لا يحرم الصبي الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطيا يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة فيسقط بمذر الصبا ويجعل كان المورث مات حتف انفه \* ولان الحرمان ثبت بطريق المقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للمقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الدية فانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لو جوبه عليه اذا الصبا لا ينفي عصمة المحل \* ولا يلزم عليه اي على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه عنه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي الماقل والعاذ بالله او استرق لا يستحق الارث عن قريبه \* لان ائرق ينافي اهلية الارث لان اهليته باهلية الملك اذ الولاية خلافة الملك والرق ينافي الملك لما سنيته \* ولان تورث الرقيق عن قريبه تورث الاجنبي عن الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء لولاه وذلك باطل \* ولانه الحق بالاموال والمال ليس باهل للارث \* وكذلك الكفر اي وكالرق الكفر في انه ينافي الارث لان الكفر ينافي اهلية الولاية على المسلم بقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبنى على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل اخبرنا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشر الى ان الارث مبنى على الولاية كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التوقيف \* وانعدام الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية كما في الكفر \* او عدم اهليته اي اهلية المستحق كما في الرق لا بعد جزاء اي عقوبة فلا يمنع بسبب الصبا \* الا ترى ان من لا يملك الطلاق لعدم ملك الكاح او العلق لعدم ملك الرقية لا بعد ذلك عقوبة فكذلك هذا \* ثم الشيخ رحمه الله اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في عامة الكتب ان سبب الارث هو اتصال الشخص بالميت بقرابة او زوجية او ولادة فعلى هذا كانت الولاية من شروط الاهلية كالحرية \* الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخرج بغيره عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر آخر وذلك لا يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد اصلا فلم يكن اهلا للميراث بوجه جعل الكفر مزيل للاب والرق



مزيلاً للاهلية فلي هذا يكون الاتصال باليت مع الولاية سبباً فإستثناء الولاية يتفق السببية ( قوله ) وأما العتة بعد البلوغ فكذا \* العتة آفة توجب خللاً في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبهه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر أموره فكما أن الجنون يشبه أول أحوال الصبا في عدم العقل يشبه العتة آخر أحوال الصبا في وجود أصل العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون بأول أحوال الصغر في الأحكام الحق العتة بأخر أحوال الصبا في جميع الأحكام أيضاً \* حتى أن العتة لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح إسلام المعتوه وتوكفه ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره وعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي \* لكنه أي العتة \* يمنع المهددة أي ما يوجب الزام شيء ومضرة كالصبا فلا يطلب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بتقصد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالمبيع ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يسع طلاقه امرأة نفسه ولا اعتاقه عبد نفسه بأذن الولي وبدون أذنه ولا يبيع وشراؤه لنفسه بدون إذن الولي لأن كل ذلك من المهددة والمضار \* ولما ذكرنا المهددة ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم عليه وجوب ضمان ما يستهلك المعتوه والصبي من الأموال عليهما فإنه من المهددة وقد ثبت في حقهما \* فأجاب عنه بقوله وأما ضمان ما يستهلك من المال فليس بمهددة أي ليس من المهددة التفتة عنهما لأن المنفق عنهما عهدته تحمل العقو في الشرع وضمان استلقت بالعفو شرعاً لأنه حق البعد \* ولأن المهددة إذا استعملت في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في أغلب الاستعمال وهو المراد بها ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدته \* لكنه أي الضمان شرع جبراً لما استهلك من المحل المصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صبياً معذوراً \* أو معتوها أي بالغاً معتوها لا ينافي عصمة المحل لأنها ثابتة لحاجة البعد إليه لتعاقب بقائه وقوام مصالحه به وبالصبا والعتة لا يزول حاجته إليه عنه فبقى معصوماً فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع بمذرة الصبا والعتة \* بخلاف حقوق الله تعالى فإنها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة \* وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لأنها لما وجبت بالمقد وقد خرج كلامهما عن الاعتبار عند استلزامه المضار لم يجعل العقود أسباباً لتلك الحقوق في حقهما ( قوله ) ويوضع عنه أي عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في حق الصبي وهو اختيار عامة المتأخرين \* وذكر القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله في التقويم أن حكم العتة حكم الصبا إلا في حق العبادات فإنما لم تسقط به الوجوب احتياطاً في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لأنه وقت سقوط الخطاب \* وذكر صدر الإسلام مشيراً إلى هذا القول أن بعض أصحابنا ظنوا أن العتة غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العتة نوع جنون فيمنع وجوب أداء الحقوق جبراً إذا لمعتوه لا يقف على عواقب الأمور كصبي ظهر فيه قليل عقل \* وتحقيقه أن نقصان العقل لما أثر في سقوط الخطاب عن

الصبي كما أثر عدمه في حقه أثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ أيضاً كما أثر عدمه في السقوط بأن صار مجنوناً لأنه لا أثر للبلوغ إلا في كمال العقل فإذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء \* قال الشيخ رحمه الله الخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في أول أحوال الصبا تحقيقاً للمدل وهو أن لا يؤدي إلى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في آخر أحوال الصبا تحقيقاً للمدول وهو أن لا يؤدي إلى الحرج عنه نظراً ومروءة عليه \* ويؤلى عليه أي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما يثبت على الصبي لأن ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مضرة النظر والمرحمة لأنه دليل العجز \* ولا يلي هو على غيره لأنه عاجز عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره \* ولما جمع الشيخ بين أول أحوال الصبا والجنون وبين آخر أحواله والعتة ذكر ما يفسح به الفرق بين هذه الأشياء من الحكم فقال وإنما يفرق الجنون والصغرى لا فرق بين الجنون والصغر والمراد به أول أحوال الصبا الذي لا عقل فيه للصبي إلا في أن هذا العارض أي الجنون غير محدود إذ ليس لزواله وقت معين ينتظره \* فقيل إذا أسلمت امرأة المجنون عرض على أبيه أو أمه الإسلام في الحال ولا يؤخر العرض إلى أن يعقل المجنون لأن فيه إبطاءاً لحق المرأة والصغر محدود فوجب تأخير العرض حتى لو زوج النصراني ابنة الصغير الذي لا يعقل امرأة نصرانية أسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركاً عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الإسلام على أحد في الحال لأن الصغير حتى الأمساك للكنكاح بإسلام مثله وفي التعجيل تفويته وليس في ترك الفرقة إلا تأخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لأن عقل الصبي في أو أنه معهود على ذلك أجرى الله العادة فكان التأخير أولى \* فإذا عقل عرض عليه الفاسق الإسلام فإن أسلم والا فرق بينهما \* وأما صبح المرض وإن كان الصبي لا يخاطب بأداء الإسلام لأن الخطاب إنما يسقط عنه فاهو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه \* ولا يؤخر إلى البلوغ الصبي لأن إسلام الصبي الماقل صحيح عندما فيتحقق الإباء منه فلا يؤخر حق المرأة إلى البلوغ كذا في شرح الجامع ( قوله ) وأما الصبي الماقل والمعتوه الماقل فلا يفرقان بمعنى في وجوب العرض في الحال كما لا يفرقان في سائر الأحكام حتى لو أسلمت امرأة المعتوه الكافر يجب العرض على نفسه في الحال كما يجب في إسلام امرأة الصبي الماقل لأن إسلام المعتوه صحيح لوجود أصل العقل كالإسلام الصبي العقل نص على صحة إسلامه في مختصر التقويم \* بخلاف المجنون لأن إسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفد العرض عليه فوجب المرض على وليه دفعاً للظلم عن المرأة بقدر الإمكان \* فإن قيل قد وضع محمد رحمه الله المرض على ولي المعتوه فقال معتوه نصراني زوجته أبوه النصراني امرأة نصرانية فأسلمت المرأة يمرض على أبيه الإسلام إلى آخره \* قلنا المراد منه المجنون فإن سياق الكلام في تلك المسئلة وانظرها يدل عليه \* وقد يطلق المعتوه على المجنون لأن العتة يشابه الجنون \* وإنما قيد المعتوه بالماقل احترازاً عن المجنون فإن الصبي العقل والمجنون

وأما الصبي الماقل  
والمعتوه الماقل لا يفرقان

وأما العتة بعد البلوغ فمثل  
الصبي مع العقل في كل  
الأحكام حتى أنه لا يمنع  
صحة القول والفعل لكنه  
يمنع المهددة وأما ضمان  
ما يستهلك من المال فليس  
بمهددة لكنه شرع جبراً  
وكونه صبياً معذوراً أو معتوها  
لا ينافي عصمة المحل ويوضع  
الخطاب عنه كما وضع عن  
الصبي ويؤلى عليه ولا يلي  
على غيره وإنما يفرق الجنون  
والصغر في أن هذا العارض  
غير محدود فقيل إذا أسلمت  
امرأته عرض على أبيه  
الإسلام أو أمه ولا يؤخر  
والصبي محدود فوجب  
تأخير



وان استويا في وجوب المرض في الحال قد اختلفا في ان الواجب في حق الصبي على نفسه دون  
 وليه وفي المجنون المرض على وليه دون نفسه \* فحصل مما ذكرنا ان المجنون يساوي المتوفى والصبي  
 العاقل في وجوب المرض في الحال ويقارنهما في ان الواجب في حق المرض على وليه وفي حقهما  
 المرض على انفسهما \* ويقارن المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا  
 \* ويقارن المتوفى الصغير الذي لا عقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس  
 دون الولي وكذا الصبي العاقل ( قوله ) واما النسيان فكذا \* قيل النسيان معنى يترى  
 الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ \* وقيل هو عبارة عن الجهل الطاري  
 ويبطل اطراد هذين التعريفين بالنوم والاعشاء \* وقيل هو جهل الانسان بما كان يملحه  
 ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا يأتى به واحترز بقوله مع علمه بامور كثيرة عن التام والمغنى  
 عليه فانها خرجا بالنوم والاعشاء من ان يكونا عاقلين باثباتها كانا يملحها قبل النوم والاعشاء  
 \* وقوله لا يأتى عن المجنون فانه جهل بما كان يملحه الانسان قبله مع كونه ذا كرا لامور  
 كثيرة لكنه بافة \* وقيل هو آفة تترسب للمخيلة مانعة من انطباع ما يرد من الذكر فيها  
 \* وقيل هو امر بدعي لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع  
 والمعاش \* ثم انه لا يأتى في الوجوب لانه لا يأتى في العقل ولا حكم الذم ولا نقول كذا في مختصر  
 الفقهاء . ولكنه يحتمل ان يجعل عذرا في حق الله تعالى لانه يعدم القصد اذ القصد  
 الى فعل بعينه لا يتصور قبل العلم به كقصد زيارة زيد لا يتصور بدون زيد فصار في حكم  
 العجز فلا جرم يمكن ان يجعل عذرا في بعض حقوق الله عز وجل . قال ابو اليسر النسيان  
 سبب للمعجز لان الناس يعجز عن اداء الحقوق بسبب النسيان فيمنع وجوب اداء الحقوق  
 كسائر الاعذار عذر عامة اصحابنا لكنه لا يمنع وجوب الحقوق فانه لا يخل بالاهلية واليجاب  
 الحقوق على الناس لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج ليعتد الوجوب به اذا الانسان لا ينسى عبادات  
 متوالية تدخل في حد التكرار غالبا فصار في حكم النوم ولهذا قرن النبي صلى الله عليه وسلم  
 بين نسيان الصلوة والنوم عنهما في قوله من نام عن صلاة او نسيها الحديث . وفي حقوق  
 العباد لا يجعل النسيان عذرا حتى او اتلفت مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق  
 العباد محترمة لحاجتهم كما هي بيانه لا للابتلاء لانه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء ليقهر  
 طاعته له بل حقه في نفسه وانما محترمة فيستحق حقوقا تتناق بها قوامها كرامة من الله تعالى  
 وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمنع وجوبها . وحقوق الله تعالى ابتلاء لانه جل جلاله  
 غنى عن العالمين وله ان يتولى عباده بما شاء فكان يجب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع غناه  
 عن افعالهم واقوالهم قال الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لفتى عن العالمين ( قوله )  
 لكن النسيان استدراك من قوله في حقوق العباد لا يجعل عذرا يعني انه لا يجعل عذرا في حقوق العباد  
 تجوز به . لكنه اذا كان غالبا يصلح عذرا في حقوق الله تعالى . وقوله يلزم الطاعة صفة لغالبا  
 . وقوله جعل من اسباب العفو خبر لكن اي اذا كان النسيان غالبا في عبادة بحيث يلزمها

واراد باللازمة ان لا يخلو الطاعة عنه في الاغلب اما بطريق الدعوة اي دعوة الطبع الى ما يوجب  
 النسيان مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم  
 اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشئ يكون ذلك سببا لغفلتها عن غيره عادة  
 واما باعتبار حال البشر مثل التسمية اي مثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب  
 خوفا وهية لتفوق الطبع عنه وبغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس  
 فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لا تشتغال قلبه بالخوف وليس المراد بيان حصر غلبة  
 النسيان على هذين الوجهين بل المراد بيان بعض اسباب الغفلة بدليل ان سلام الناس في الصلوة  
 غالب وليس بهذين الطريقين جعل اي النسيان الموصوف من اسباب العفو في حق الله تعالى  
 فجعل كان انقطاعه بوجد في الصوم وجعل كان التسمية قد وجدت فتحل الذبيحة وانما جعلت  
 التسمية على الذبيحة من حقوق الله عز وجل لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها  
 الحرمة وهما من حقوق الله عز وجل لانه من جهة صاحب الحق اعترض الحدوث بصنع الله  
 تعالى وانقطاع اختيار العبد عنه بالكلية ثم قسم النسيان لغيرين ما لا يصلح عذرا وما يصلح فقال  
 والنسيان ضربان ضرب اصلي واراد به ما يقع فيه الانسان من غير ان يكون معه شئ من اسباب  
 التذكرو هذا التسم يصلح عذرا لغلبة وجوده وضرب يقع المرافيه بالتقصير بان لم يباشر  
 سبب التذكرو مع قدرته عليه وهذا الضرب يصلح للعتاب اي لا يصلح عذرا للتقصير ولعدم غلبة  
 وجوده \* قال الشيخ رحمه الله انما يصير النسيان عذرا في حق الشرع اذا لم يكن عن غفلة فاما اذا كان  
 عن غفلة فلا يكون عذرا كافي حق آدم عليه السلام وكنسيان المرء ما حفظه مع قدرته على تذكره  
 بالتكرار فانه انما يقع فيه بتقصيره فيصلح سببا للعتاب ولهذا يستحق الوعيد من نسي القرآن  
 بعد ما حفظه مع قدرته على التذكرو بالتكرار \* ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله في مسافر نسي  
 اثناء في رحله وتيمم وصلى انه يبعد لان هذا نسيان صدر عن تقصير لان رجل المسافر مدن الماء  
 عادة بمنزلة قرية عامرة فكان مقصرا بترك الطلب فلا يعذر بهذا النسيان ( قوله ) والنسيان  
 في غير الصوم والذبيحة لم يجعل عذرا مثل مباشرة الحرم او المعتكف ما قصد احرامه واعتكافه  
 ناسيا لاحرامه واعتكافه \* ومثل تكلم المصلي في صلاته في اي ركن كان ناسيا لصلوته \*  
 ومثل تسليمه في غير النعمة ناسيا \* او تسليمه على الغير في اي حال كان حتى قصد الحج  
 والاعتكاف والصلوة بهذه الاشياء ولم يجعل النسيان عذرا لان هذا النسيان ليس مثل النسيان  
 المتصور عليه في غلبة الوجود وهو نسيان الصوم والتسمية في الذبيحة لوجود هية تذكرة  
 لهؤلاء تمنعهم عن النسيان اذا نظروا اليها فكان وقوعهم فيه لغفلةهم وتقصيرهم فلا يمكن الخافه  
 بالتقصير عليه \* حتى ان سلام الناس لما كان غالبا بان سلم في القعدة الاولى ظانا انها القعدة  
 الاخيرة \* عذر عذرا حتى لا تقصد صلواته لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هية تذكره  
 انها القعدة الاولى فيكون مثل النسيان في الصوم فلذلك يجعل عذرا ( قوله ) واما النوم فكذا  
 النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن

والنسيان في غير الصوم لم يجعل  
 عذرا وكذلك في غير الذبيحة لانه  
 ليس مثل التقصير عليه  
 في غلبة الوجود فبطلت  
 التمديد حتى ان سلام الناس  
 لما كان غالبا عذرا

واما النسيان فلا يأتى في  
 الوجوب في حق الله تعالى  
 ولكنه يحتمل ان يجعل عذرا  
 ولكن حقوق العباد محترمة  
 لحقوقهم وحاجتهم لا ابتلاء  
 وحقوق الله تعالى ابتلاء  
 لكن النسيان اذا كان غالبا  
 يلزم الطاعة اما بطريق  
 الدعوة مثل النسيان في  
 الصوم واما باعتبار حال  
 البشر مثل التسمية في الذبيحة  
 جعل من اسباب العفو  
 في حق الله تعالى لانه من  
 جهة صاحب الحق اعترض  
 فجعل سببا للعفو في حقه  
 بخلاف حقوق العباد  
 لان النسيان ليس بعذر من  
 جهتهم والنسيان ضربان  
 ضرب اصلي وضرب يقع  
 فيه المرء بالتقصير وهذا  
 يصلح للعتاب



العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه \* فيعجز العبد به عن أداء الحقوق وهو معنى قوله فيعجز عن استعمال قدرة الاحوال اى يعجز عن الادراكات الحسية بعدم قدرته على استعمال الحواس \* والاحوال ايضا افعاله الاختيارية كالقيام والقعود والذهاب ونحوها فهو يعجز بالنوم عن تحصيل القدرة التي يحصل بها هذه الاحوال عند استعمال الالات السليمة لانه لا اختيار له في تلك الحالة \* وفي عبارة اهل الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء ( وقوله ) فعجز عن كذا ليس بتحديد النوم اذا اغمأ ونحوه داخل فيه لكنه يسان اثر النوم \* فاجب تأخير الخطاب للاداء اللام متعلقة بالخطاب يعنى حكم النوم تأخير حكم الخطاب في حق العمل به لاسقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه \* وهذا لان نفس المعجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة الا ان يطول زمان الوجوب وينكسر الواجب فيجئ بيسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج السبد في قضاء ما يفوته في حال نومه فانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة \* واذ كان اى النوم \* كذلك اى كائنا انه غير ممتد وغير مستلزم للحرج \* لم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهاية لاهلية وجوب العبادات بالذمة وبالاسلام والنوم لا يخل بهما \* قال ابو اليسر وقد اجمع المسلمون على هذا \* ثم اوضح الشيخ ما ذكره بآراء قوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث فان قوله فيلصلها اذا ذكرها دليل على ان الوجوب ثابت في حق النائم والناسي \* قال الامام البرغرى في هذا الحديث اشارة الى ان الصلوة واجبة حالة النوم ولكن تأخر وجوب ادائها بهذر النوم لانه عليه السلام قال من نام عن صلاة ولو لم تكن واجبة حالة النوم لما كان نائما عن الصلوة ( قوله ) وينافى الاختيار اصلا لان الاختيار بالتمييز ولم يبق للتاسيم تميز فذلك بطلت عبارات النائم فيناى على الاختيار مثل الطلاق والعناق والاسلام والردة والبيع والشراء وصار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يمتد \* فان قيل لا يشترط الاختيار في الطلاق والعناق بدليل وقوعهما في حالة الخطاء والاكراه والهزل وقد قال عليه السلام ثلث جد هن جد وهزلهن جد الحديث فينبى ان يقا في حالة النوم ايضا \* قلنا لا يد فهما من الاختيار لان الكلام لا يمتد بدونه ولكن لا يشترط فيهما الرضا بالحكم وفي الهزل والخطا والاكراه اصل الاختيار وجود وان عدم الرضا فيها بالحكم فلا تمنع وقوعهما قاما للنوم فيعدم اصل الاختيار واليه اشار بقوله اصلا فيمنع صيرورة العبارة كلاما ( قوله ) والمصلى اذا قرأ في صلوة وهو نائم في حال قيامه لم تصح قرأته هو المختار لما قلنا \* وكذا لا يمتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها لاعتبار اختياره \* واما القعدة الاخيرة فلانص فيها عن محمد \* وقيل انها تمتد من الفرض لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فيلزمه النوم فيجوز ان يحتسب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان مبناها على المشقة فلا يشأدى في حالة النوم \* وذكر في النية اذ انام في القعدة كلها ثم اتبه فعله ان يقدم قدر

التشهد فان لم يفعل فسدت صلوة \* وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن العرض لان الشرع جعل النائم كالمسقط في حق الصلوة كذا في الذخيرة \* واذ انكلم النائم في صلوة لم يفسد صلوة لانه ليس بكلام لصدوره عن لا يميزه وهو مختار المصنف \* وذكر في المغنى وقاوى قاضى خان والخلاصة ان المصلى اذا نام وتكلم في حالة النوم تفسد صلوة من غير ذكر خلاف \* وفي التوازل اذ انكلم في الصلوة وهو في النوم تفسد صلوة هو المختار \* واذ اقمته النائم في صلوة لا رواية في هذه المسئلة عن محمد ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكفنى تفسد صلوة ويكون حدنا لانه قد ثبت بالنص ان الفقهمة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى انه لو احتلم يجب الفسل كالمسقط في اليقظة وتفسد صلوة لان النائم في الصلوة كالمسقط وبهذا اخذ عامة المتأخرين احتياطا كذا في المغنى \* وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة رحمه الله انها تكون حدنا ولا تفسد صلوة حتى كان له ان يتوضا ويسبى على صلوة بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالفقهمة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار اما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يمنع بالنوم وكان الفقهمة في هذه الحالة حدنا سبوا بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلوة \* وقيل تفسد صلوة ولا تكون حدنا وهذا هو المذكور في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في الفقهمة والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدنا باعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى ان فقهمة الصبي في الصلوة لا يكون حدنا لزوال معنى الجناية عن فعله \* ومختار المصنف رحمه الله انه اى فعل الفقهمة من النائم لا يكون حدنا ولا يفسد الصلوة لما ذكر في الكتاب ( قوله ) واما الاغماء فكذا \* الاغماء قنور يزيل القوى ويمجز به ذوالعقل عن استعماله مع قيامه حقيقة كذا فسر الشيوخ ابو المعين رحمه الله \* وقال غيره هو افاقة توجب انحلال القوة الحيوانية بقية \* وانه لا يخل بالاهاية كالتوم لان المعجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل فيبقى الاهلية ببقائه كمن عجز عن استعمال السيف لم يره في ذلك في السيف بالاعدام الا ترى انه لا يولى عليه كايولى على الصبي والمجنون وان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن معصوما عنه ولو كان فيه زوال العقل يصم عنه كما عصم عن الجنون قال الله تعالى ما انت بنعمة ربك بمجنون \* وهو اى الاغماء اشد من النوم يعنى في كونه عارضا وفي ثبوت الاختيار والقوة \* لان النوم فترة اصلية اى طبيعية بحيث لا يحاو الانسان عنه في حال صحته فمن هذا الوجه يحتل كونه عارضا وان تحققت العارضية فيه باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القوة ايضا وان اوجب المعجز عن استعمالها ويكن ازاك بالذخيرة \* وهذا اى الاغماء عارض من كل وجه لان الانسان قد يخاو عنه في مدة حيوة فكان اقوى من النوم في الما رضية \* وهو ينافى القوة اصلا لما قلنا انه مرض يزيل للقوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم لانه عجز عن استعمال القوة مع وجودها ولهذا يزول بالنتية

واذا انكلم النائم في صلوة لم تفسد صلوة واذ اقمته النائم في صلوة فقد قيل تفسد صلوة ويكون حدنا وقيل تفسد صلوة ولا يكون حدنا وقيل يكون حدنا ولا يكون حدنا والصحيح انه لا يكون حدنا لان الفقهمة جعلت حدنا لقبحها في موضع المناجات وسقط ذلك بالنوم ولا يفسد ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام

قاما للنوم فعجز عن استعمال قدرة الاحوال فاجب تأخر الخطاب للاداء لان النوم لا يمتد فلا يكون في وجوب القضاء عليه حرج واذ كان كذلك فلا يسقط الوجوب قال النبي عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وينافى الاختيار اصلا حتى بطلت عباراته في الطلاق والعناق والاسلام وغير ذلك والمصلى اذا قرأ في صلوة وهو نائم في حال قيامه لم يصح قرأته



والا انغما فانه ضرب مرض وفوت قوة حتى كان النبي صلى الله عليه وسلم غير معصوم عنه والانغما في فوت الاختيار وفي فوت استعمال القدرة مثل النوم حتى منع صحة العبادات وهو اشده لان النوم فترة اصلية وهذا عارض ينافي القوة اصلا لا يرى ان النائم اذا كان مستقرا لم يكن نومه حدثا لانه يمتنع لا يوجب الاسترخاء لا محالة والانغما بكل حال يكون حدثا والنوم لازم باصل الخلقة وكان النوم من المضطجع في الصلوة اذالم يتمدد حداثا لا يمنع البناء بمنزلة الرعاى وقيد بالمضطجع لان نوم الراكع والساجد والقائم في الصلوة ليس يحدث وبعدم التعمد لان المصلي اذا نام مضطجعا متعمدا انتقض وضوءه وبطلت صلواته بخلاف ما اذا ناس في الصلوة من غير تعمد قال ثابما حتى اضطجع فقد اختلف فيه قال بعضهم ينتقض طهارته ولم يفسد صلواته لانه حدث سماوى فله ان يتوضأ ويبنى وقال بعضهم لا تقصد صلواته ولا ينتقض طهارته كما اوتام في السجود كذا في فتاوى قاضى خان ثم بين وجهين في الانغما كل واحد منهما يمنع البناء فقال والانغما من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ماورد به النص وهو الحدث الذي يوجب وجوده في جواز البناء وهو اى الانغما فوق الحدث في المنع من الاداء لانه مفترق الى كل واحد منهما كذا في بعض الفتاوى فلم يلحق الانغما بالحدث لهذين الوجهين كما لو تلحق الجنابة به ومنع البناء على كل حال مضطجعا كان المفهم عليه او غير مضطجع قليلا كان الانغما او كثيرا ويختلفان اى النوم والانغما فيما يجب من حقوق الله تعالى بطريق الخبر فيصلح الانغما عذرا مسقطا في البعض ولا يصلح النوم عذرا مسقطا بحال لان الانغما مرض ينافي القوة اصلا فلا يجب الاداء في الحال للعجز وقد يحتمل الامتداد بمعنى في حق بعض الواجبات على وجه توجب الحرج اى يوجب عدم اعتبار امتداده الحرج بدخول الواجب في حد التكرار فيسقط به اى بالحرج او بالامتداد اداء الواجب عنه اصلا بمعنى يسقط عنه حقيقة الاداء للعجز وخلفه وهو القضاء للحرج واذا بطل الاداء اى سقط وجوب الاداء اصلا بطل الوجوب اى نفس الوجوب لما قلنا في باب الاهلية ان الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه الاداء فلما سقط لم يبق الوجوب لعدم الفائدة وهذا اى سقوط الاداء بالانغما عند امتداده استحسان وكان القياس ان لا يسقط بالانغما شئ وان طال كما ذهب اليه بشرين غياث المرسي لانه مرض لا يؤثر في العتق ولكنه يوجب خلا في القدرة الاصلية فيؤثر في تأخير الاداء ولا يوجب سقوط القضاء كالنوم والفرق ما ذكرنا ان الانغما قديصر وقد يعطى عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء وامتداد الانغما في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة وابي يوسف وباعتبار الصلوات عند محمد ورجهم الله على ما سطرناه

في الجنون وقال الشافعي رحمه الله امتداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مفهم عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبنى على وجوب الاداء وافرقت بين النوم والانغما فان النوم عن اختيار منه بخلاف الانغما ولكذا استحسننا الحديث على رضى الله عنه فانه اغنى عليه اربع صلوات تقضاهن وعمار بن ياسر اغنى عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وعبد الله بن عمر رضى الله عنهما اغنى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات ففرقنا ان امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا في المبسوط وذكر في بعض المواضع ان القضاء يجب على المفهم عليه بالاجماع اذالم يرد الانغما على يوم وليلة وذلك يدل على ان قوله فيه مثل قولنا فيحمل على انه فيه قولين وفي الصوم لا يمتد امتداده حتى لو كان مفهم عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء ان تحقق ذلك الا عند الحسن البصري رحمه الله فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه زوال عقله بالانغما ووجوب القضاء يبنى عليه وقتنا ان الانغما عذر في تأخير الصوم الى زواله لافي اسقاطه لان سقوطه يزوال الاهلية او بالحرج ولا يزول الاهلية به لما بينا ولا يتحقق الحرج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في حق الصوم نادرا لانه مانع من الاكل والشرب وحيوة الانسان شهرا بدون الاكل والشرب لا يتحقق الا نادرة فلا يصلح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة امتداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره وفي ذلك اى في اعتبار امتداده في حق الصلوة جاءت السنة كما بينا فلم يوجب حرجا متصل بقوله وفي الصوم نادر اى لم يوجب امتداده في الصوم حرجا ( قوله ) اما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اى ضعيف الشج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكمي يتها الشخص به لقبول ملك الغير فيملك بالاستيلاء كما يملك الصيد وسائر المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فان العبد ربما يكون اقوى من الحر حاسا لان الرق لا يوجب خلا في سلامة البنية ظاهرا وباطنا لكنه وان قوى عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقاء حتى ملكوا بالاستيلاء ثم ان تصرفاتهم نافذة وانكحاتهم صحيحة وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واملاكهم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم بالنسبة اليها حتى صاروا عرضة للثلاث في حقنا فاما فيما بينهم فلم يحكم الاحرار بناء على ديانهم فيما بينهم بالحرمة فيثبت هذه الاحكام في حقهم شرعا اى الرق جزاء في الاصل اى في اصل وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار لما استكفروا عبادة الله عز وجل وصبروا انفسهم ملحقة بالجاهليات حيث لم ينفقوا بمقتولهم وسمعتهم وابصارهم بالتأمل في آيات الله تعالى والنظر في دلائل وحدانيته جازاهم الله تعالى في الدنيا بالرق انذى صاروا به بحال الملك وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك والابتدال ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء ولكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اى صار في حالة البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يرعى فيه معنى

وفي الصوم لا يعتبر امتداده لان امتداده في الصوم نادر وكذلك في الزكاة وفي الصلوة غير نادر وفي ذلك جاءت السنة فلم يوجب حرجا واما الرق فانه يحجز حكمي شرعا جزاء في الاصل لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرء عرضة للتملك والابتدال



المشركين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصه في عبد عتق كله ليس الله فيه شريك \* ولأن الاعتاق انفعاله العتق اى لازمه الذى يتوقف وجوده عليه يقال اعتقته فعنق كما يقال كسرت فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود المزموم بدون اللازم واذا لم يكن الانفعال ههنا وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كالتطبيق والطلاق فان الطلاق الذى هو انفعال التطبيق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطبيق الذى هو الفعل متجزيا \* ولا وجد لقول يتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنقيده ونفاذه في البعض يستدعي ثبوت العتق في الكل \* ولا معنى لقول من قال ان الاعتاق تصرف في المالة دون اثبات العتق لان الحيوان يثبت دينا في الذمة في باب الاعتاق وان اعتاق مائيس بما يصح كالجنين وكام الولد على اصل ابي حنيفة رحمه الله ونوكان الاعتاق تصرفا في المالة لما ثبت الحيوان دينا في الذمة فيه لانه لا يثبت في الذمة بدلا من المال \* يوضحه ان الاستيلاء والذى هو حق العتق لا يتجزى حتى لو استولد الجارية المشتركة اريت كلها ام ولد له فحقيقة العتق بعدم التجزى اولى \* وكذلك اعتاق ام الولد لا يتجزى حتى لو ادعى الشريكان ولد جارية مشتركة بينهما وصارت ام ولد لهما ثم اعتق احدهما نصيبه عتق نصب الاخر في الحال فكذا اعتاق القنة \* وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من هبة لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبيعه في ملكه بل يصير كالمكتوب على ما بينا لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وان كان معسرا يبقى العبد في نصيبه غير مشقوق عليه اى يؤخذ منه على المهلة والرق \* ولما روى سالم عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اى يبصر عتقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بيان انه لا يستدام فيه الرق \* ولأن الاعتاق ازالة ملك الميم بالقول فيجوز في الحل كالبيع وذلك لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالة دون الرق لانه اسم لضعف شرعى ثابت في اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخصوص فيكون جزاؤه عقالة كعذر الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا لمولى وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في الحل لا يدل على انه ملوك له كتحلقه بالحيوة فانها شرط للملك ثبوتها وبها وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له \* واذا ثبت انه لا يملك الا المالة كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالة فيقبل التجزى لان العبد من حيث انه مال متجز كالثوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالة واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اعتاقا بواسطة ازالة المالة على معنى انه اذا تم ازالته الملك بطريق الاسقاط بعبقه العتق لان يكون

فعل المزيل ملاقيا للرق \* كالتساقط فعلة لا يحل الروح وانما يحل البنية ثم يقض البنية ترهق الروح فيكون فعله قتلا \* وكثيرا القريب يكون اعتاقا بواسطة التملك لا بدون الوساطة فهذا معنى قوله الاعتاق ازالة ملك متجزى تعلق به اى بهذه الازالة على تاويل الاسقاط حكم لا يتجزى \* وقوله لانه اى العتق عبارة عن سقوط الرق دليل على ان العتق متعلق بالاعتاق بواسطة اى لان معنى ثبوت العتق الذى هو القوة الشرعية الاسقاط الرق الذى هو الضعف الشرعى لان زوال الضعف يوجب قوة بحسبه لا محالة وسقوط الرق حكم لسقوط كل الملك وذلك لان ثبوت الرق في الاصل لما كان بطريق العقوبة كان ينبغي ان لا يبقى الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام وان ثبت الحرية بالمعنى الاصلى وهو ان الادنى مكرم محترم الا انه يمنع ثبوت الحرية لقيام ملك المولى فكان يقضاء الرق بعد صيرورته من اهل دار الاسلام لتعلق حق المولى فادام حق المولى قائما في الحل يبقى الرق وينبغي العتق واذا زال الملك والمالة بالكلية اتى الرق وحدث العتق فثبت ان سقوط الرق حكم بسقوط الملك بالكلية \* وقوله لانه اى العتق عبارة عن سقوط الرق تسامح في العبارة لانه عبارة عن ثبوت القوة الا ان سقوط الرق من لوازمه فيعتبر به منه كما ان الحركة ليست بعبارة عن زوال السكون بل معنى يلزم من وجوده زوال السكون فيجوز ان يعبر بها لحركة عن زوال السكون \* ومثله تفسير الموت بزوال الحيوة فانه تفسير بلازمه او هو امر وجودى يلزم منه زوال الحيوة عند اهل السنة \* وصار ذلك اى اسقاط الملك الذى هو متجزى وتعلق العتق الذى هو غير متجزى به \* كاعداد اعضاء الوضوء في حكم الفصل فانها متجزية فيه وتعلق بها اى بغسلها اباحة الصلوة التى هي غير متجزية حتى كان غاسل بعض الاعضاء متطهرا ومزيلا للمحدث عن ذلك البعض ويتوقف اباحة الصلوة على غسل الباقي \* وكذلك اى كاعداد اعضاء الوضوء اعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بها حرمة الفليضة التى هي غير متجزية حتى كان موقع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال المسدد فكذا ههنا \* الا ان العبد استحق بازالة الملك حتى العتق لان الازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التدمير والاستيلاء ولما استحق العتق للمال ولم يحتمل النقص وجب تكميله من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبيا بين حرو وعبد \* ولان في الكتابة ماخر حق العبد في العتق وفى القول يعتق الكل بطلان ملك الذى لم يعتق فكان التأخير اولى كذا في الاسرار \* وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال قد ذكرتم في مسألة استعادة الفاظ العتق لطلاق ان معنى اللفظ اثبات العتق الذى هو القوة وذلك موجب التصرف شرعا وقلتم ايضا في مسألة الشهادة على اعتاق المولى عبده انها لا تقبل بدون دعوى العبد لان الاعتاق اثبات العتق وهو حقه ثم ذكرتم ههنا انه ازالته الملك لاثبات العتق وهو تناقض لان تصرف المولى وان كان ملاقيا للملك والمالة لكنه طريق لثبوت العتق فكان العتق مضافا الى تصرفه لانه سلك طريق حدونه واعمل العلة فيعطى لنصرفه حكم العلة كما

لانه عبارة عن سقوط الرق  
وسقوط الرق حكم لسقوط  
كل الملك فاذا سقط بعضه  
فقد وجد شرطه  
العتق وصار ذلك كاعداد  
الوضوء انها متجزية تعلق  
بها اباحة الصلوة وهو غير  
متجزى وكذا اعداد  
الطلاق للتحريم

وقال ابو حنيفة رحمه الله  
الاعتاق ازالة الملك  
متجزى تعلق به حكم  
لا يتجزى وهو العتق



لوقطع الحبل حتى سقط القنديل يقال اسقط لانه عمل العلة وهى الثقل بازالة المسكة ومتى ثبت انه تصرف في المالية بالاسقاط لاحداث العتق كان المقصود من التصرف العتق وبه يسمى التصرف ثم اذا اردت الاستعارة لابد من ان ينظر الى المعنى الذى قصد بالتصرف وهو اثبات العتق الذى ينهى عن القوة لان الاتصال بين الفظين انما يكون فى المعنى الخاص الذى هو مقصود التصرف دون الطريق الذى ليس بمقصود وفى مسئلتنا العتق غير ثابت بعد وانما نحن فى طريق الوصول الى المقصود فتراعى معنى ازاله الملك والمالية فتقول هو متصرف فى الملك وهو متجز وما دام شئ من المالية قائما فى المحل لا يثبت العتق كالقنديل يبقى معلقا ما دام شئ من المسكة قائما وعلى هذا النمط يجرى تخرىج المسائل فى اعتبار المقصود من التصرف واعتبار طريق ما هو المقصود كذا ذكر الشيخ ابو الفضل رحمه الله فى اشارات الاسرار \* واما استدلالهم بان الحيوان لا يثبت دينا فى الذمة فيه فليس بحجج لانه انما لا يثبت دينا فى الذمة فى عقد تملك المال بالمال لا لا يؤدى الى الربوا اذ فيه ضرب جهالة فيحصل استيفاء الزيادة واما فى عقد اسقاط المال فلا يؤدى اليه فيثبت \* وانما جاز اعتناق الجنين لانه فى البطن مال على ما عرف فى الفص \* وكذا ام الولد مال عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن لا قيمة لها فيصح اعتاقها لوجود المالية ولا يجب الضمان باستهلاكه لعدم التقوم \* وقولهم الاستيلاء لا يتجزى غير مسلم ايضا بدليل ان مدبرة بين اثنين لو استولدها احدهما صار نصيبه ام ولد له ومصيب الآخر بقى على حاله وكذا مكاتب بين اثنين استولدها احدهما لا يصير نصيب الآخر ام ولد له فاما القنة قائما بصيركلهما ام ولد له لانه غير متجز ولكن لان السبب قد تحقق فى جميعها وهو ثبوت نسب الولد والنسب قد ثبت فى جميعها قلنا بانتقال ملك الشريك اليه بالقيمة ان كان ممكنا وذلك فى القنة دون المدبرة والمكاتب فيقتصر حكمه فيها على نصيبه ويتعدى الى نصيب الشريك فى القنة \* وكذا اعتناق ام الولد متجز اذ لم يعتق باعتاقه الا النصف ولكن النصف الآخر يعتق لعدم القائدة فى ابقاء الرق فان رق ام الولد لمسلم يكن متقوما عنده لم يمكن ايجاب المال عليها باعتبار احتباس ملك الشريك عندهما فلم يكن فى ابقاء الملك قائدة فيجعل عتق الباقي وفى القنة فى ابقاء الرق قائدة فيبقى للعبادة \* قوله \* وهذا الرق اى الذى نحن بصدده وكأنه احتز بلقظ الاشارة عن النكاح فانه يسمى رقاً ولا يمنع مالكية المال \* يبطل مالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى \* نقيام المملوكية ما لا يعنى مملوكية من حيث المالية لا من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المالكية تنهى عن القدرة والمملوكية تنهى عن الجز وهما متناقبان فلا يجتمعان بجهة واحدة \* فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال مالكا من حيث انه آدمى كما قلنا فى مالكية غير المال \* قلنا لو قيل بمالكية من حيث انه آدمى يلزم منه ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان ذلك مبتذل للمال والمال ومبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا فى حالة واحدة بخلاف مالكية ماليس بمال لان الضرورة

وهذا الرق يبطل مالكية المال  
لقيام المملوكية ما لا حتى لا يملك  
العبد والمكاتب التسرى

داعية الى اثباتها كما سئله كذا فى بعض الشروح \* فان قيل ينبغي ان لا يبقى بالرق اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا \* قلنا انه مملوك له تصرفا فى نفسه يباع وترويجا وقد قامت له اهلية هذا التصرف وكان تابيا عن المولى متى باشره بامر له ولكنه لم يصير مملوكا من حيث التصرف فى ذمته حتى ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب فى ذمة عبده ابتداء فيبقى له الاهلية فى ملك هذا التصرف كما انه لما لم يصير مملوكا تصرفا عليه فى الاقرار بالحدود والقصاص بقى مالكا لذلك التصرف كذا فى ما ذون المبسوط \* واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا يثبت الاحكام المبنية على الملك فى حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسرى وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يمكن الاعتراف لانه من احكام الملك كالاتاق \* وقال مالك رحمه الله يجوز لهما التسرى لان ملك المنعة يثبت بعقد النكاح او الشراء فاذا كان العبد اهلا لملك المنعة كان اهلا بالطريق الاخر لان ملك المنعة الذى يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء \* والجواب ما بينا ان عبده وهو ملك الرقبة لا يثبت فى حق العبد لعدم اهلية فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تأثير لاذن المولى فى اثبات الاهلية انما تأثيره فى اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد \* والسرية الامة انى يوانها بينا واعدتها للوطى فعليه من السر وهو النكاح يقال تسررت جارية وتسريت كما يقال تظلفت وتظلفت \* وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاتبه لحرية يدا فيوهم ذلك جواز التسرى له فزال الوهم بذكره (قوله) وحتى لا يصح منها حجة الاسلام يعنى لما يبطل الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها بمنافع البدن والمال والعبد لا يملك شيئا منها اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت منافع المولى \* الا ما استغنى عليه اى المولى فى سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التى يحصل بها الصوم والفرض والصلوة الفرض ليست للمولى بالا جوع والعبد فيها مبق على اصل الحرية واذ كان كذلك كان الحج المؤدى قبل وجود شرطه تظلا فلا ينوب عن الفرض \* بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث جازما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما شرط التمكن من الوصول الى موضع الاداء الاترى ان المكى الذى هو فى موضع الاداء لا يعتبر فى حقه ملك المال الموجود وفى حق الا فاق لا يتقدر المال بنصاب بل يختلف ذلك باعتبار القرب والبعد فعرفنا ان الشرط هو التمكن من الوصول الى موضع الاداء فبأى طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء وكان ادائه حاصلا بمنافعه التى هى حقه فكان فرضا فاما منافع العبد فلولاه واذن المولى لا يخرج المنفعة عن ملكه فانما اداه بما هو ملك غيره فلا يساوى به الفرض كما لو ادى الكفاية بالمال لا يصح لانها ينادى بملك المال وهو المولى لان نفسه \* وهذا بخلاف الجمعة

وحتى لا يصح منها حجة  
الاسلام لعدم اصل  
القدرة وهى البدنية لانها  
للمولى لان ملك الذات  
يوجب ملك الصفات  
القائمة لكونها تبعا الا  
ما استغنى عليه فى سائر القرب  
البدنية بخلاف الفقير لانه  
مالك لما يحدث من قدرة  
الفعل اذا حدثت وهى  
الاستطاعة الاصلية



إذا اداها بأذن المولى حيث يقع عن الفرض لأن الجمعة تؤدي في وقت الظهر خلفا عن  
الظهر ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكه فيجاز  
عن الفرض كذا في المبسوط \* وقوله فاما الزاد والراحلة جواب عما يقال ان القدرة  
على الزاد والراحلة شرط للوجوب كقدرة ابدن فكان اداء الفقير قبل هذه القدرة اداء  
قبل الوجوب كاداء العبد والصبي فينبغي ان لا يتأدى به الفرض ولا يقع عن حجة الاسلام  
فقال اشتراط الزاد والراحلة ليس يعني اليسر الذي يدفع به الحرج ويخرج به الواجب  
عن الامكان البعيد الى الامكان العادي لا اليسر الذي به يصير الواجب سمحا سهلا لنا  
كيسر الزكوة فان ذلك لا يحصل الا باعوان وخدم ومراكب على ما مر بيانه وهي ليست  
بشرط \* فلم يجب الاداء على الفقير لعدم القدرة على الزاد والراحلة وصح الاداء منه  
لوجود اصل القدرة \* قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في الاسرار السبب هو البيت  
وهو موجود فتوجه الخطاب اذا جاء وقت على من هو من اهل الخطاب بالحج والفقير  
منهم لانه ملك استطاعة الاداء لكن بطهه المشقة بلا زاد وراحلة فتاخرا لوجوب عنه  
الى ملك الزاد والراحلة يسير الله وحقاله فلم يمنع ذلك حجة التعجيل كالمسافر يعجل الصوم  
(قوله) والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحياة لان الجمعة مختلفة فان  
العبد لم يصير بالرق مملوكا من حيث النكاح والدم والحياة فلم يمنع مالكيته لهذه الاشياء  
به وكان في حق هذه الاشياء مبق على اصل الحرية لانه من خواص الانسانية \*  
والضرورة داعيته الى اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل للحاجة  
الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لتضاها وهو لا يملك الانتفاع بامه المولى ومثلا عند  
الحاجة كما يملك الانتفاع بماله مولاه اكلوا لبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك الميراث  
فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح \* وانما توقف  
تفاديه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون  
رضاء المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقة العبد اذ لم يوجد مال اخر يتعلق به وماليتها  
حق المولى فلم يكن بد من اجازته الا ترى ان المولى لو اسقط حقه عن المالة بالاعتاق نفذ  
النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتاق كان المالك للبضع العبد  
دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح يثبت  
للعبد وانه هو المالك للنكاح دون المولى \* ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح  
ولو كان مالكا لا يملك اجباره عليه \* لانا نقول انما يملك اجباره تحصيلنا للملكه عن ائنا  
الذي هو سبب الهلاك والنقصان لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد  
الاجبار دون المولى وهو المالك للطلاق الذي هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك  
لنكاح \* وكذا الدم والحياة لانه محتاج الى البقاء ولا يقا له الا بقاها فثبت له ملك الدم  
والحياة كما يثبت مالكية النكاح \* ولهذا لا يملك المولى انلاف دمه لانه لا ملك له فيه \*

فاما الزاد والراحلة فليس  
فلم يجب وصح الاداء  
والرق لا ينافي مالكية  
غير المال وهو النكاح والدم  
والحياة

وصح اقرار العبد بالتصاخص لانه اقرار بان ولي التصاخص يستحق اراقة دمه وهو في  
ذلك مثل الحر فكان هذا اقرارا على نفسه لاعلى حق المولى فيصح وبؤخذ به في الحال \*  
وتقبل الحرية لانه مبق على اصل الحرية في حق الدم والحياة (قوله) وينا في اى الرق  
كالحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا \* واحترزه عن الكرامات  
الموضوعة له في الآخرة فان العبد يساوى الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجوعا لحر  
على العبد في التقوى \* مثل الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب ولا استيجاب ويمتاز  
بها عن سائر الحيوان فتكون كرامة \* والحل فان استغراش الحرار وتوسعة طرق قضاء  
الشهوة على وجه لا يستلزم حقوق اثم وعلامة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق  
النبي صلى الله عليه وسلم لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق \* والولاية فلها تنفيذ الامر  
على الغير شاه او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة \* حتى ان ذمته اى  
ذمة الرقيق ضعفت بسبب رقه لانه من حيث انه صار مالا بالرق صار كانه لازمة له اصلا  
ومن حيث انه انسان مكلف لا بد من ان يكون له ذمة قلنا بوجود اصل الذمة ولكنها  
ضعفت بالرق \* فلم يحتمل الدين اى لم تقو على تحمل الدين بنفسها لضعفها حتى لا يمكن  
المطالبة به بدون انضمام مالة الرقة او الكسب اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الاصححة  
المطالبة فاذا ضمت اليها مالة الرقة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقة والكسب  
كذمة المريض لما ضعفت بانقضاء سبب الخراب وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها  
وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان الكسب  
الموجود في يده تصرف الى الدين اولا فان لم يف به اولى يكن له كسب فحينئذ تصرف  
مالة الرقة اليه ولا يتابع الرقة بالدين ما بقى الكسب بالايجاع اليه اشير في الاسرار \*  
الا ان لا يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالديرو المسكن ومعتق البعض عند ابى حنيفة  
رحمه الله \* ولذلك اى ولان مالة الرقة والكسب بضم كل واحد الى ذمة العبد لتعمل  
الدين \* قلنا ان الدين متى ثبت بسبب لائمة فيه اى بسبب ظهر في حق المولى \* انه  
الضمير للشان \* يباع بسبب ذلك الدين رقة العبد ليستوفى في الدين من الثمن ان لم يتجزأ المولى  
لهذا \* مثل دين الاستهلاك بان استهلك العبد المأذون او المحجور مال الاجنى يجب  
الضمان ويستوفى من رقبته ان لم يفده المولى ولم يكن له كسب في يده وهذا بلا خلاف  
لانه دين ظاهر في حق المولى لشوته حسا وعيانا \* ودين التجاره بان تصرف المأذون  
وركبه دين يستوفى من كسبه او مالة رقبته عندنا ان لم يكن كسب ولم يفده المولى فيباع  
في الدين \* وقال الشافعي رحمه الله لا يباع العبد في دين التجارة لان رقبته كسب المولى  
فلا يتابع بدين التجارة كسائر كسبه وهذا لان مال المولى انما يشتغل بهذا الدين بالاذن  
وانما اذن له في التجارة فلا يشتغل غير مال التجارة بدينها لان الاذن لم يحصل لغيرها \*  
بخلاف دين الاستهلاك لانه كان يشتغل رقبته قبل الاذن فكذا بعده \* ولان دين الاستهلاك

وينافى في كمال الحال  
في اهلية الكرامات  
الموضوعة للبشر في الدنيا  
مثل الذمة والحل والولاية  
حتى ان منه ضعفت برقه  
فلم يحتمل الدين بنفسها  
وضمت اليها مالة الرقة  
والكسب ولذلك قلنا  
ان الدين اتمى ثبت بسبب  
لانحة فيه انه يباع برقبته  
مثل دين الاستهلاك ودين  
التجارة لان حاجتنا الى  
ظهور التعلق في حق المولى  
تم لا بد من استيفائه من  
موضعه واذا لم يثبت في حق  
المولى تاخر الى عتقه ولم  
يتعلق برقبته ولا بكسبه مثل  
دين ثبت باقرار المحجور  
ومثل ان يتزوج امرأة  
بغير اذن مولاه ويدخل  
بها لان تقوم البضع انما يثبت  
بشبهة عقد عدمت في حق  
المولى



لم يوجد محلا آخر سوى الرقبة يتعلق به فالو لم يتعلق بها هدر املاك الناس فاعتناه بها اذ يجوز ان يكون الرقبة هالكة في حناية ودين التجارة وجد محلا آخر يتعلق به وهو الكسب الحاصل بالتجارة فان دين التجارة لا يجب الا ويدخل الكسب في يده فلما كان الكسب حاصلا بالتجارة وهو مقابل بدين التجارة امكن تطبيقه فلا حاجة الى التعليق برقبة \*  
وقلنا هذا دين وجب على العبد مطلقا لانه شهر وجوبه باقرار المولى والعبد جميعا او ثبت بسبب معين وهو انشاء فيتعلق برقبته كدين الاستهلاك وهذا لان حاجتنا في تعلق الدين برقبة العبد الى ظهور التعلق في حق المولى لا الى رضاه به فان دين الاستهلاك يتعلق برقبته بدون رضاه فاذا ظهر لا بد من استيفائه من موضعه وهو مال الرقبة لانها اقرب الاموال اليه وهو محتاج الى تفريغ ذمته فكان التعلق بها اولى (فان قيل) لو كانت الرقبة محللا لتعلق دين التجارة بها لتكان الاستيفاء منها مقدما على الاستيفاء من الكسب لكونها اقرب اليه من الكسب قلنا حق الغريم متى وصل اليه من اى موضع وصل لم يصح مطالبة بالاستيفاء من موضع اخر لانه لا فائدة فيه الا ترى ان المولى اذا قضى دين العبد من ماله واستخلص الكسب لنفسه لم يكن للغريم حق المطالبة من الكسب ولا يدل ذلك على ان الدين غير متعلق بالكسب فكذلك اذا وصل اليه من الكسب لم يكن له حق المطالبة بالاستيفاء من الرقبة \* وفي البداية بالكسب نظر للمولى حيث لا يزول ملكه عن رأس ماله فيتصرف ويربح ونظر للغريم حيث لم يتطلع حقه عن الكسب بالبيع ولم يضق محل حقه فلهذا قدما بالاستيفاء من الكسب وان كان التعلق بالرقة اسبق من التعلق بالكسب كذا في الاسرار والطريقة البرغرية واذا لم يثبت اى الدين في حق المولى بان لم يظهر سببه في حقه تاخر الدين الى عتقه اى لا يطالب العبد به في الحال بل يؤخر الى ان يمتق ولم يتعلق هذا الدين برقبته اى بمالية رقبته ولا يكسبه لانها حق المولى وهو غير ظاهري في حقه مثل دين ثبت باقرار المحجور وكذب المولى فانه لا يثبت في حق المولى لتكذيبه اياه فيه ولكنه ثابت في حق العبد لانه غير متم في حق نفسه فيؤاخذ به بعد التعلق \* كرجل اخبر بحرية عبد في يد رجل وانكر ذواليد لم يظهر حكمه ما لم يملكه المحجور وان كان خبره صحيحا لانه ليس بحاجة على غيره وهو حجة عليه فكان ثبوت حكمه بقدر كونه حجة \* ودين التجارة كخبر اتصل به تصديق ذى اليد \* واحترز بقوله المحجور عن المأذون له فان اقراره بالدين صحيح في حق المولى \* ومثل ان يتزوج العبد امرأة بغير اذن مولاه ويدخل بها حتى وجب المقر لا يؤاخذ به في الحال لانه دين وجب على العبد قيمة للبضع بشبهة العقد وهي العقد الفاسد الواقع بدون اذن المولى وهذه الشبهة معدومة في حق المولى لعدم رضاه به فلا يظهر ثبوته في حقه (قوله) وكذلك الحل اى وكاضفت الرقبة بالرق انتقص الحل الذى يتى عليه ملك الكساح ويصير المراه اهللا للكساح \* فيسمع ذلك الحل بالحرية لزيادة فضيلتها على الرق كالتسع بفضيلة النبوة في حق النبي صلى الله عليه وسلم فيتزوج الحر اربما \* ويقصر بسبب الرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الامراتين حرتين كانتا او امتين \* وقال مالك رحمه الله له ان يتزوج اربما لان الرق لا يؤثر في ملكية الكساح حتى لا يخرج العبد من اهلية الكساح

وكذلك الحل انتقص بالرق لانه من كرامات البشرية تسع بالحرية ويقصر بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الامراتين وكذلك حل النساء يقصر بالرق الى النصف حتى يصح نكاح الامة اذا تقدم على الحرية ولا يصح اذا تاخر او قارن لمعذر التنصيف في المقارنة والعدة يتنصف لكن الواحدة لا تقبل التنصيف

فيكامل

وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في حق الاقرار بالقود قلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلبات في الحدود وعدد الطلاق واقرار العدة \* وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقداثر الرق لاقتصانها حتى انتقصت اهلية استحقاق النعم فلا بد من ان يؤثر لاقتصان النعمة والحل \* نعمة فلذلك اثر الرق في نقصانها الى النصف كادل عليه اشارة قوله تعالى فعملين نصف ما على المحصنات من العذاب \* وقدرى عن عمر رضى الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنين \* وكذلك اى وكما يقصر حل الرجال الى النصف بالرق حل النساء يقصر بالرق الى النصف ايضا لان الحل الذى يتنى عليه عقد النكاح نعمة لاجانب النساء كما هو نعمة لاجانب الرجال لانه سبب للسكن والازدواج والمجبة وتحصين النفس وتحصيل الولد والمرأة تحتاج الى هذه الامور كالرجل وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة الدارة وما تختصان بها فكان الحل نعمة لاحتمالها بالطريق الاولى الا ترى انه ثبت للاب ولاية تزويج الصغيرة مع ان الولاية عليها نظرية فكما يتنصف ذلك الحل برق الرجل يتنصف برق المرأة ولا يمكن اظهار التنصيف لاجانبها بتقيص العدد لان المرأة الواحدة لا تحل الا الواحد فيظهر التنصيف باعتبار الاحوال \* ثم نقول الاحوال ثلث حال التقدم على نكاح الحرية وحال التأخر عنه وحال المقارنة ولكن الحالة الواحدة لا تحتمل التجزى فتغلب الحرمة على الحل فيجعل الامة محالة لاحالة التقدم على الحرية محرمة لاحالتي المقارنة والتأخر \* او نقول لا الحقيقة ليس الاحالتان حالة الانضمام الى الحرية وحالة الانفرد عنها فتجعل محالة لاحالة الافراد محرمة لاحالة الانضمام الى الحرية والعدة يتنصف لانها نعمة لاحق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق لا تنصيفها فكانت عدة الامة حيتين \* والطلاق يتنصف لما سنيين فكان طلاقها اثنين وكان ينبغي ان يكون عدتها حية ونصفا وطلاقها طاعة ونصفا \* لكن الواحد لا يقبل التنصيف فيكامل ولا يسقط لان جانب الوجود راجح على جانب المدم والاحتياط فيه ايضا (قوله) لكن عدد الطلاق استدراك من قوله ويقصر بالرق الى النصف حتى لا ينكح العبد الامراتين يعنى اثر رقى الرجل لاعدد الانكحة فكان ينبغي ان يؤثر لاعدد الطلاق كما قال الشافعى رحمه الله لان ملك الطلاق مخنص بالرجال كملك النكاح او هو مبنى على ملك النكاح لكن لم يؤثر لان عدد الطلاق كذا \* وكشفه ان عدد الطلاق معتبر بالنساء عندنا حتى كانت المرأة حرة يملك الزوج عليها ثلاث تطليقات وان كان عبدا \* وان كانت المرأة امة لا يملك الزوج عليها الا تطليقتين وان كان حرا وهو مذهب على وابن مسعود رضى الله عنهما \* وقال الشافعى رحمه الله عدده معتبر بالرجال فيعتبر فيه رقى الرجل وحرية وهو مذهب عثمان وزيد وعائشة رضى الله عنهم \* وعن ابن عمر رضى الله عنهما انه كان يقول ينقص برق ايها كان احتج الشافعى رحمه الله بقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء \* وبان الرجل هو المالك للطلاق

لكن عدد الطلاق لما كان عبارة عن اتساع الملوكة اعتبر بالنساء وعدد الانكحة لما كان عبارة عن اتساع الملكية اعتبر فيه رقى الرجال وحريةهم فكان الطلاق بالنساء



كانه هو المالك للنكاح فوجب ان يعتبر حالة فيه دون حالها لان المراهة مأكولة لا النكاح والطلاق  
ونقصان حال المملوك بالرق يوجب زيادة للمملوك لانقصانا فيها لا ترى ان ريق المرأة  
فتح عليها بابا من المملوكية كان مسدودا قبله فانها قبل الرق كانت تملك وتوطأ بملك النكاح لا غير وبه  
الاسترقاق تملك وتوطأ بملك اليمين والنكاح جيهما واذا كان كذلك يستحيل ان يسد عليها  
ما كان مفتوحا قبله بخلاف ريق الرجل فانه يسد عليه بابا من الملك كان مفتوحا عليه فانه قبل  
الاسترقاق كان يستمتع بملك اليمين والنكاح وبه الاسترقاق لا يمكنه الاستمتاع بملك اليمين  
فلما ظهر لرقه اثر لا تنقص مالكيته النكاح ولم يظهر لرقها اثر في تنقيص المملوكية يعتبر رقه  
في تنصيف عسدد الطلاق ومالكيتسد دون رقها \* ولنا ان ملك التصرف مع كل حال  
المتصرف يزاد بزيادة محل التصرف وينقص بانقصه فان من ملك عبدا واحدا ملك امتا  
واحدا ومن ملك عبيد من ملك اعتاقين وعلى هذا سائر التصرفات وهما محل التصرف حل  
الحلية فان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المراهة محلا للنكاح فتحل حالها ازيد  
كان محلة الطلاق في حقها اوسع وعلى العكس بالعكس \* وهو معنى قوله وعسدد الطلاق  
عبارة عن اتساع المملوكية وحل الامة على النصف من حل الحرية كان حل العبد على النصف  
من حل الحر واذا كان حالها على النصف فالتصريف ما يفوت به حل الحرية وهو تطلقته  
ونصف الا ان الطلاق الواحد لا يتجزأ مكمل وصار ما يفوت به حل الامة طلاقين \* ولان  
المراهة لما صارت محل النكاح بالحل الذي ذكرنا كان النكاح في حق الامة انقص منه في حق الحرية  
والطلاق من حقوق النكاح مستفاد به فيتنقص بانقصان النكاح كما ينتقص سائر حقوقه من  
من المدة والقسم ومدة الايلاء \* هذا الكلام في الحر اذا تزوج امة فاما العبد اذا تزوج  
حره فنقول الرق اثر في حله فرد من الاربع الى اثنين فوجب ان يبقى في هذا النصف  
كالحر على ما هو الاصل في الاحكام المتشطرة باعذار واسباب ان يبقى الشطر على ما كان قبله \*  
بوضحه ان الحر يملك ثلثي عشرة تطليقة بوقتها على اربعة نسوة فينبغي ان يملك العبد ست  
تطليقات بوقتها على امرأتين ليتحقق التنصيف فلو قلنا بان الباقي يتنصف في حق العبد مرة  
اخرى لبقى الربع وتأثير الرق في التنصيف لا في التربع \* وما روي من الحديث معارض  
بقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها جفتان \* وما مل بان مباشرة الطلاق الى  
الرجال \* وقوله ريق الامة يفتح عليها بابا من المملوكية فلا يسد بابا كان مفتوحا انما يستقيم اذا لم  
يكن بين المفتوح بالرق والذي كان مفتوحا قبله تناف بل التنافي ثابت بين المنة بملك اليمين  
ومالك النكاح فان الاستمتاع بملك اليمين اذا ثبت بطل الاخر فان من اشترى امرأته فسد النكاح  
\* ثم نقول لما صارت عرضة لمتعة بالمالية اختل كونها محلا للنكاح لان الاستباحة بملك  
اليمين اتم واستدلال فلا يكون زيادة على النعمة والاستباحة بملك النكاح نعمة وازدواج  
فيتنصف بالرق \* وقوله في الكتاب عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية توسع ونسبة  
للمال باسم المحل لان الطلاق انما يحدد اذا اتسعت المملوكية فكان اتساع المملوكية متسعة

ولذلك يتنصف الحدود في حق  
العبد ولذلك يتنصف القسم

بخلاف ثم الطلاق \* وذكر في القود ان النكاح والطلاق متقابلان فاذا كان عدد الانكحة  
عبارة عن اتساع المملوكية كان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية تحقيقا للمقابلة ( قوله )  
ولذلك اى ولان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات تنصفت الحدود في حق العبد  
والامة لان تفلظ العقوبة بتفريط الجناية وتفلظ الجناية بتوافر العلم فان النعمة لما كملت في حق  
شخص كانت جنايته على حق النعم اعظم من جنايته من لم تكمل النعمة في حقه \* والدليل  
عليه ان النعمة لما كملت في حق المحصن باستيفاء حفظه من الحرية المنكوحة كانت جنايته الزنا  
منه اعظم حتى استحق الرجم ولما كملت النعمة في حق ازواج النبي صلى الله عليه ورضي  
عنه بنسرفهم بمصاحبه كان شرع العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة  
في حق غيرهن كما قال تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب  
ضعفين وقد اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كما بينا اثر في تنصيف العقوبة  
ايضا قال الله تعالى فلعين نصف ما على المحصنات من العذاب \* وهذا في الحد الذي يمكن  
تنصيفه فاما فيما لا يمكن ذلك فيسكمل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء \* تنصف  
القسم حتى كان للامة الثلث من القسم والحره الثلثان لانه نعمة فيتنصف بالرق كسائر النعم  
وقد روي انه عليه السلام قال للحره يومان من القسم والامة يوم \* قوله \* ولذلك اى ولما  
ذكرنا من منافاة الرق كمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت  
على عاقلة الجاني قيمته عندنا قلت القيمة او كثرت ولا لكن زاد على دية الحره حتى لو كانت قيمته  
عشرين الف درهم مثلا لا يزداد الواجب على عشرة آلاف درهم وينقص من عشرة آلاف  
عشرة دراهم \* وعند الشافعي رحمه الله يجب قيمته على الجاني لاعلى العاقلة بالغة ما بلغت وهو  
قول ابي يوسف الآخر \* وروي ابن سماعة عنه ان مقدار الدية من قيمة العبد بحمله على العاقلة  
وما زاد على ذلك الى تمام القيمة في ماله الجاني \* واجمعوا على ان في النصف يجب قيمته  
بالغة ما بلغت وعلى ان الجمع بين ضمان النفس والمال غير ممكن كذا في اشارات الاسرار \*  
وعلى ان معنى النفسية والمالية موجودان في العبد لكن الخلاف في الترجيح فرجحنا معنى  
النفسية ورجح الخصم معنى المالية مستدلا بان القيمة اذا انتقصت عن الدية يجب القيمة \* وان  
هذا الضمان يجب للمولى ومملكه في العبد ملك مال \* وانه يجب فيه جنس نقد السوق الذي  
يختص بضمان المال ولا مدخل للابل فيه كذا في المبسوط \* وانه يختلف باختلاف اوصاف  
المتلف في الحسن والجمال والصفات تعتبر في ضمان الاموال دون الدماء ثبت ان الواجب  
بدل المالية فيجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في النصف \* ونحن نقول ان النفسية من  
العبد معصومة مصونة عن الهذر معتبر في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى  
فكان اعتبارها في ايجاب الضمان اولي من اعتبار المالية لانها اصل والمالية قائمة بها  
فان المالية لو زالت بالغرق تبقى النفسية ولو زالت النفسية بالموت لم تبقى المالية وكذا الفعل  
يسمى قولا لوروده على النفسية فان الاموال لا تقصد بالقتل عادة وانما تقصد به النفوس

ولذلك انتقصت قيمة نفسه  
لما قلنا من انتقص المملوكية  
كما انتقصت بالانونة فوجب  
نقصان بدل دمه عن الدية



لمعنى التثني او لانتقام وقوات المالبة فيه تبسع فعرفنا ان الاصل فيه معنى النفسية ثم ايجاب الضمان بمعنى النفسية لاشهار حظر الحمل وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال حال الانسان في الاضافة يتم بكمال المالكية وتام المالكية بالحريفة والذكورة فان بالحريفة ثبت مالكية المال وبالذكورة ثبت مالكية النكاح وقد انتقصت مالكية العبد بالرق فانه ينافي مالكية المال كما بينا فلا بد من ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية \* وذلك لان بنى آدم خلقوا ازواجا ذكورا واناثا وعلق مصالح معاشهم وبقاؤهم الى يوم القيامة بالازدواج والنساء مملوكات للرجال في الازدواج فانقصت دياتهن بصفة الانوثة التي بها صرن مملوكات فعرفنا ان نقصان المالكية هو المؤثر في نقصان الدية دون غيرها من الاوصاف ولهذا لم ينقص بالنسبة ولا بازمائة ولا بفوات الاطراف لعدم انتقاص المالكية بهذه المعاني \* قوله \* اكن نقصان الانوثة الى آخره جواب سؤال وهو ان يقال قد اذخر الرق بالانوثة في ايجاب تنقيص المالكية فوجب ان يستويا في قدر النقصان حتى كان النقصان في الرق بقدر النقص في الانوثة فقال انهما قد استويا في اثبات اصل النقصان لكن لم يستويا في مقداره \* فان نقصان الانوثة او النقصان الحاصل بها في احد ضربى المالكية وهما مالكية ائنا ومالكية النكاح بالعدم فان المرأة تملك المال رقية وتصرفا ويذا ولا تملك النكاح اصلا بل هي مملوكة فيه فزوال احدى المالكيتين بالمالكية عادت ديتها الى النصف وهذا اى الانتقاص الحاصل بالرق \* نقصان في احدهما اى احد ضربى المالكية \* لا بالعدم فان العبد فى مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالمالكية فلما باصرين ملك الرقة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقة وسيلة اليد والعبد وان لم يبق اهلا لملك رقة فهو اهلا للتصرف فى المال الذى هو اصل \* واهل لاستحقاق اليد على المال فان المأذون استحق اليد على كسبه كالمكاتب فلذلك يتعلق الدين بكسبه الذى فيه لان يد المكاتب لازمة ويده غير لازمة كالاجارة مع العارية \* وكذا لو اودع العبد ما لا غيره لا يملك المولى الاسترداد من المودع مأذونا كان العبد او محجورا كذا في عامة شروح الجامع الصغير \* فوجب القول بنقصان فى الدية لا بالنقص \* وبما ذكرنا خرج الجواب عما قال يجب على هذا التخرج ان ينقص دينه عن دية الحر بمقدار الربع لانقص مالكيته عن مالكية الحر بالربع لانا قد بينا وتبين ايضا ان مالكية اليد والتصرف اقوى من مالكية الرقة فلذلك لا يمكن فى التنقيص اعتبار الربع بل ينقص ماله خنط فى الشرع وهو عشرة دراهم لانها اقل ما يستولى به على الحرية استتماما واقل ما يستحق به قطع اليد المحترمة التي لها حكم نصف البدن فى بعض الاحكام \* ويؤيد ما ذكرنا قول ابن مسعود رضى الله عنه لا يباع بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر فى حكم الممروع من الرسول صلى الله عليه وسلم \* فان قيل لا نسلم ان مالكية النكاح

لكن نقصان الانوثة في احد ضربى المالكية بالعدم فوجب التنقيص وهذا نقصان في احدهما لا بالعدم الا يرى ان العبد ليس باهل لملك المال لكنه اهل للتصرف فى المال واهل الاستحقاق اليد على المال فوجب القول بنقصان فى الدية

كاملة للعبد بل هى ناقصة لوجهين \* احدهما توقفها على اذن المولى بخلاف الحر \* والثاني اقتصارها على امرأتين بخلاف الحر حيث تجاوزت مالكيته الى الاربع \* قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما فى حق الصبي فان مالكيته كاملة مع توقفها على اذن المولى وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى او عن الصبي لا لثبوت المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تنصيف عدد الانكحة فى حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصيف الحل فان مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان \* واما الجواب عن استدلالهم بما اذا انتقصت قيمة المقتول عن دية الحر فهو ان الضمان ضمان الدم فى قليل الحجة ايضا ولهذا يجرى فيه القسامة وتحمله العاقلة الا ان الموجب لنقصان دمه صيرورته ما لا الذى انتقصت بها مالكيته فادام يمكننا نقص دينه باعتبار قيمته ما لا نقصنا بذلك السبب الذى انتقص به وهو الماليسة ويكون ذلك بالناقص بسبب الاعتبار بالمال بدل دمه لا بدل ماليتيه واذا لم يمكن اثبات النقصان بالا عتاق وهو عشرة على ما بينا \* ووجوب انضمام للمولى لا يدل على انه بدل المالية لان النقصان وجب للمولى ايضا وهو بدل النفس بالاجتماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا يقضى دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا للمال فيستوفيه المولى الذى هو اولى اتناس به كما يستوفى القصاص \* قال الامام ابو الفضل الكرماني الواجب فى نفسه ضمان النفس ولكن فى جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية فى حق اليد (قوله) وهذا عندنا اى كون العبد اهلا للتصرف فى المال ولا استحقاق اليد على المال مذهبنا فان المأذون يتصرف بنفسه بطريق الاصلالة ويثبت له اليد على اكسابه فكان الاذن فك الحبر الثابت بالرق ورفع الممانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد فى كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابتة بالاذن غير لازمة لخد الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض بمنزلة الملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع \* وعند الشافعى رحمه الله هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن من المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل ويده فى الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع \* ويتبنى عليه ان الاذن فى نوع من التجارة يكون اذا فى الانواع كلها عندنا وعند الشافعى لا يكون كذلك بل يختص الاذن بذلك النوع وان الحبر فى نوع بعد الاذن العام او الخاص لا يصح عندنا وعنده يصح \* وان الاذن لم يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبد شهر او سنة كان مأذونا ابدا الى ان يحجر عليه لان هذا اسقاط الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل ان يقبل التوقيت \* اخرج الشافعى رحمه الله بان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك وانه يحصل للمولى للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهلا لملك ولهذا لو اشترى زوجة المولى بفسد النكاح ولو تزوج

وهذا عندنا فى المأذون انه يتصرف لنفسه ويحبه اليد بالاذن غير لازمة وبالكتابة يد لازمة وقال الشافعى رحمه الله لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لبيعه لان السبب شرع لحكمة ولم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا فاننا ان اهلية التكلم غير ساقطة بالاجماع



أمة من مكاسبه يصح لعدم ملكه في الكسب وإذا لم يكن أهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن أهلا لسيده وهو التصرف لأن التصرف شرع لحكمة لا لذاته فلا يفصل عنه وإذا لم يكن أهلا للتصرف بنفسه لم يكن أهلا لاستحقاق اليد أيضا لأن اليد لا يستفاد إلا بملك التصرف أو بملك الرقبة وقد عدم الأمر أن في حقه وإذا ثبت أنه ليس بأهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد الأذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل \* يوضحه أن التصرف بملك أو بملك فاته إذا اشترى شيئا كان ممتلكا لذلك الشيء والمالك يثبت للمولى بلا خلاف فالتكليف له وإذا باع ما اشترى فقد باع ملك المولى فكان التكليف واقعا للمولى \* ولا معنى لقول من قال التصرف يقع له والحكم يثبت للمولى لانا لا نفعل من قول القائل أن العقد يقع له سوى وقوع الحكم له لأن العقد كلام موجب للحكم وبدون الحكم هو كلام ولا ينطلق عليه اسم التصرف إذا أخذ اسم التصرف من ناحية الحكم كان قول القائل وقع التصرف له إشارة إلى الحكم لا بحالة وهذا هو المراد من قولنا الوكيل متصرف للموكل فإن تصرفه من حيث أنه كلام لا يقع له ولكن من حيث كونه مستجلبا للحكم الشرعي يقع له فكذلك المولى بالأذن استعماله فيما يوجد العبد من التصرف فكان تصرفه واقعا للمولى فيقتصر على ما وقع الأذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف إلا بالنصب كالوكيل \* وقلنا إن أهلية التكلم غير ساقطة إلى آخره \* يعني أن التصرف كلام معتبر جهل سببا لحكم شرعا ومحل دمة سالحة للالتزام الدين واعتبار الكلام بصدوره عن الأهل وأهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالإجماع لأنها ثبتت بالفعل والعقل لا يخل بالرق وهذا صحيح توكله وقبلت رواياته في الدين وأخباراته في الديانات نحو الهديا وطهارة الماء ونجاستها وقبلت شهادته بهلال رمضان \* وكذلك أي وكما أن الأهلية غير ساقطة بالرق الدمة مملوكة للعبد لا للمولى لأن الدمة عبارة عن وصف في الشخص يصير به أهلا للإيجاب والاستيجاب كما بينا ومن هذا الوجه لم يصير مملوكا للمولى ولهذا بقي مخاطبا بحقوق الله تعالى ويصح إقراره بالحدود والتقصص \* وكذا قيل للدين حتى يؤأخذه بعد العتق ولو أرا دالمولى أن يتصرف في ذمته بأن يشتري شيئا على أن الثمن في ذمته لا يقدر عليه ولو كانت مملوكة للمولى لقدرة عليه فثبت أنها مملوكة للعبد وقابلة للدين بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وبدليل أن العبد المجهور لو أقر على نفسه بالدين صح الإقرار ووجب الدين في ذمته حتى لو كفل به إنسان يصح وبأخذه في الحال وإن كان العبد يؤأخذه بعد العتق وهذا لأن صلاحية الدمة للالتزام الديون من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من أن يكون من البشر (فان قيل) لأنهم أن الدمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل أنه لو أقر على العبد بدين صح إقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح إقراره بالدين عليه كما لم يصح على الأجنبي (قلنا) صحة إقراره باعتبار أن مالية العبد مملوكة له لا باعتبار ملكه في ذمته بدليل أنه يصح إقراره بقدر مالية الرقبة ولو كانت

وكذلك الدمة مملوكة للعبد وقابلة للدين وإذا صار أهلا للحاجة كان أهلا للقضاء وأدنى طرقه اليد وهو الحكم الأصلي لأن المالك ضرب قدرة شرع للضرورة

صحته باعتبار الملك في الدمة وهي ممتعة لكان ينبغي أن يصح الإقرار بملازاد على المالية وإن كثرت كما لو أقر على نفسه \* وهو كالوارث يقر بالدين على مورثه يصح وإن لم تكن ذمته مملوكة له لأن موجب إقراره استحقاق الزكاة من يده \* كذلك ههنا موجب هذا الإقرار استحقاق مالية الرقبة والكسب فيصح \* ولا يقال إن العبد يؤأخذ بهذا الدين بعد العتق ولو لم يكن الدين واجبا في ذمته بقرار المولى لما أخذ بعد العتق \* لانا نقول إنما يؤأخذه بعد العتق لأن مالية رقبته صارت مشغولة بالدين وقد أضافها المولى بالاعتاق فيضمن ويضمن العبد أيضا لأن منفعة الاعتاق سلمت له وصارت المالية المشغولة مصروفة إليه فيلزمه السعاية كالزاهن المعسر إذا اعتق عبده المرهون يلزم العبد السعاية وإن لم يكن عليه دين لأنه صرف إليه مالية رقبة مشغولة بالرهن كذلك ههنا \* ثم ذكر الشيخ مقدمة أخرى فقال وإذا صار أي كان العبد أهلا للحاجة فاته مع الرق أهل لها \* كان أهلا لقضاء الحاجة أيضا إذ لو لم يكن أهلا له لوقع في الحرج وهو مدفوع وأدنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد كما أن أعلاها ملك الرقبة مع ملك اليد \* وهذا الكلام جواب عما قالوا أنه بالرق خرج من أهلية التصرف لأنه لم يبق أهلا لحكمه وهو المالك فقال أنه باعتبار الحاجة بقي أهلا لملك اليد الذي هو من أحكام التصرف \* وهو أي ملك اليد الحكم الأصلي للتصرف لأن شرع التصرف لدفع الحاجة وهي تندفع باليد لأن تمكنه من الانتفاع يحصل بها فكان ملك اليد الحكم الأصلي للتصرف وملك العين شرع للتوصل اليد ولقطع طمع الأغير عن العين إذا ملك هو المطلق الحاجز أي المطلق للتصرف للمالك والحاجز لاغير عن التصرف في المملوك بدون إذن المالك وهو المراد من قوله ضرب قدرة شرع للضرورة أي للضرورة التوصل إلى المقصود \* وتسميته قدرة توسع لأنه الاختصاص المطلق الحاجز كما قلنا إلا أنه لما كان مطلقا للتصرف كان من أسباب القدرة على الانتفاع فلذلك سماه قدرة \* وكذلك أي وكما أن ملك اليد يثبت للعبد الحاجة ملك اليد بنفسه غير مال أيضا فيجاز أن يثبت للعبد لأن الرق لاينا في ملكية غير المال \* والدليل على أنه ليس بمال أن الحيوان يثبت دينا في الدمة في عقد الكتابة بمقابلة ملك اليد كما يثبت في النكاح والطلاق ولو كان ملك اليد مالا لما ثبت الحيوان دينا في الدمة بمقابله كما لا يثبت في البيع لأن الحيوان لا يثبت دينا في الدمة بمقابلة المال لما عرف \* ولا يلزم عليه أن الحيوان يثبت دينا في الدمة في النكاح مع أن المملوك بالنكاح وهو منافع البضع في حكم المال \* لانا لأنهم أن المملوك بالنكاح مال الأتري أنه لا يضمن بالانقلاب بقتل المرأة وبالشهادة الكاذبة على الطلاق \* ولأن سلنا أنه في حكم الأموال فذلك أمر حكيم يظهر أثره في بعض المسائل لا في المنع من ثبوت الحيوان دينا في الدمة فيه فاته ليس بمال حقيقة \* على أنا نلزم الحنفي على أصله وعند المملوك بالنكاح ليس بمال حقيقة ولا حكما وإذا كان كذلك أي إذا كان الأمر كما بينا من بقاء أهلية العبد للتكلم وكون الدمة مملوكة له

وكذلك ملك اليد بنفسه غير مال لا يرى أن الحيوان يثبت دينا في الدمة في الكتابة



وكونه اهلا لملك اليد الذي هو الحكم الاصل للتصرف \* كان العبد اصلا في حكم المقدر الذي هو حكم اي امر اصلي مقصود منه وهو ملك اليد \* والمولى يخلف العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهليته \* فالخاصل ان لا تصرف حكمين احدهما مقصودا صلي وهو ملك اليد والاخر امر زائد شرع وسيلة الى الاول وهو ملك الرقبة والعبد ان لم يبق اهلا للثاني فهو اهل لما هو مقصود منهما وهو ملك اليد فكان في التصرف اهلا لنفسه لثبوت حكمه الاصل له وكان تصرفه كشرا رب المال شيئا من مال المضاربة فانه يصح لافادته ملك اليد \* واعلم ان لما شينا ربحهم الله في ثبوت الملك للمولى بطريقتين \* احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجهه ولنفسه من وجهه لم يجعل نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا \* والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما لا تصرف لانه يعتقد للعبد فيكون حكمه له لانه شجرة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا لملك تعذر الايقاع له فاستحققه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه لان المولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فثبت ان المولى يملك اكسابه بسبب ملكه في رقبة لا تصرف العبد \* والى هذا المربى اشار الشيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد ولا يقال لو كان العبد متصرفا لنفسه وكان حكم تصرفه واقعا له لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى ثم اعتق لسقوط حق المولى كالتزوج ثم اعتق وكا لو باع الراهن الرهن ثم افتكه ينفذ البيع لسقوط حق المرتن والملم يعتقد ههنا علمه نائب عن المولى في التصرف \* لانا نقول العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه فلما انقضى التصرف موحيا للملك للمولى لا يمكن تنفيذه على العبد بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت الملك له لان التصرف متى وقع لجهة لا ينفذ لجهة اخرى بخلاف الكاح لانه ينفذ على الوجه الذي توقف اذا ملك واتع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن الراهن فيمكن تنفيذهما عند زوال المانع من غير تغيير \* فثبت بما ذكرنا ان العبد المأذون لا تصرف لنفسه وان حكمه الاصل يثبت له كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق بمالية الرقبة والكسب استثناء فاذا اذن فقد رضى بسقوط حقه فكان الاذن فكما للعبد كالمكاتب فلا يقبل التخصيص بنوع دون نوع ثم فك الحجة بهذين السببين بمنزلة الفاكهة العام الذي يحصل بالعتق وذلك لا يختص بنوع دون نوع سواء اطلق او صرح بالتهى عن سائر الانواع لان هذا التقييد تصرف في غير ملكه فكذا ههنا ( قوله ) ولذلك اي ولان الملك لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه ولان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالمكاتب وان كان هو اصيلا في نفسه لا تصرف وثبوت ملك اليد لانه لا يمكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالمكاتب والمولى كالمكاتب

حيث ثبت الملك له ولما كان للمولى حتى الحبر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تعجيزه نفسه فلم يمكن جعله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء الكتابة \* وقوله في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وقوله وعامة مسائل المأذون اي اكثرها متعلق ببقاء الاذن اي جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في عامة مسائل المأذون كالمكاتب \* فن امثلة القسم الاول ما اذا اذن لعبد في التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما كان في يده من تجارته او اشترى شيئا فباع في ذلك بغير فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع ما فعل العبد جائز عند ابي حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل يتغير تصرف العبد بمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يتغير تصرف الوكيل بمرض الموكل وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لاستدائه الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث \* وكذا الحكم عندهما في الحماية بين يسير فاما الحماية بغير فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان المأذون عندهما لا يملك هذه الحماية حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة \* ولو كان الذي حباه بعض ورثة المولى كانت الحماية باطلة لان مباشرة العبد كباشرة المولى والمريض لا يملك الحماية في شيء مع وارثه \* ولو اقر المأذون في مرض مولاه بدين او غصب او ودعة فائمة او مستهلكة او غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدئ بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان فضل من رقبته وكسبه شيء فهو الذي اقره العبد لان رقبته وكسبه ملك المولى فاقاراه فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مقدما فهذا مثله \* ففي هذه المسائل وامثالها جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالمكاتب والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر صحة العبد \* ومن امثلة القسم الثاني ان العبد المأذون اذا اذن لعبد في التجارة فعجز المولى الاول لا يعجز الثاني كالمكاتب اذا وكل وقد كان قال له الموكل اعمل برأيك لا ينزل بمنزل الاول \* ولو مات المولى صارا محجورا عن كل او مات الموكل صارا معزولا \* ويشترط العلم بالمأذون بالحبر لاحتجته كما يشترط علم الوكيل بالعزل \* ولو اخرج المأذون من ملكه لم يبق للعبد ولاية ان يقبض شيئا مما كان على غريمه وقت الاذن كالمكاتب بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل \* ولو اذن لعبد في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعباد بالله وقتل فيه او لحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالمكاتب يصير معزولا \* ففي هذه المسائل ونظائرها جعل العبد كالمكاتب في حال بقاء الاذن ( قوله ) والرق لا يؤثر في عصمة الدم وهي حرمة امرضه بالانلاف حناله ولصاحب الشرع على نوعين عندنا \* مؤتمنة وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا \* ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض \* ثم ان كان التعرض عدا فالضمان هو القصاص وان كان خطاء فالدية والاثم

واذا كان كذلك كان العبد اصلا في حكم المقدر الذي هو حكم المولى يخلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك ولذلك جعلنا العبد في حكم العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالمكاتب



يرتفع في العصبة بالكفارة ان كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عبدا \* فالرق لا يؤثر في عصبة الدم مؤثمة كانت او مقومة بالاسقاط والتقصيص \* وانما يؤثر في قيمته اى قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا يؤثر ارق في عصبة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصبة بالرق \* فقال ائره في تنقيص القيمة لما ينافي في العصبة لان العصبة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اى بالاحرار بها \* والعبد فيه اى في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان \* اما في الايمان فظاهر \* واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بعد وجوده حقيقة بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعه له ولى فاذا كان المولى محرز ابدار الاسلام يصير العبد محرز اياها ايضا كسائر امواله \* ولذلك اى ولكون العبد ممثلا للحر في العصبة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا \* وقال الشافعي رحمه الله لا يقتل الحربه لانتفاء المماثلة بينهما فيما يتنى عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة بأنواع الكرامات التى اخص بها وصارت بها اشرف من سائر الحيوان وقد تمكن في العبد معنى المالية التى تحتل تلك الكرامات فاختلفت النفسية بمجاورة المالية فكان العبد في مقامية الحر دونه في النفسية فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص \* والدليل على انتقاص النفسية انتقاص البدل \* ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دون الذكر في استحقاق الكرامات ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الرجل \* لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس \* ولنا ما ذكرنا ان نفس العبد معصومة على سبيل الكمال لمساواته الحر في سبب العصبة \* والدليل على كمال العصبة وجوب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلفت العصبة لما وجب القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصبة لان الوصف الذى يتنى عليه القصاص وتثبت لاجله العصبة ككونه متمصلا امانة الله عز وجل اذ التحصل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصبة وهذا وصف اصلى لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة اثبتت لتكميل الوصف المطلوب ولا تعاقب للقصاص بها وقد وجدت المساواة ههنا في المعنى الاصلى يتنى عليه القصاص وكملت العصبة لاجله فلا وجه لمنع القصاص فاما نقصان البدل فالتقصان الاوصاف الزائدة فهى معتبرة في تنقيص البدل وتكميله فاما في حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت بينهما في البدل \* يوضحه ان العبد لو قتل عبدا ثم اعتق يستوفى في القصاص منه ولو لم يتساوى الحر والعبد في المعنى الموجب للقصاص لمنع المتق عن الاستيفاء اذا لمانع قبل الاستيفاء بترتبة المانع حانة الوجوب (قوله) \* وارجب الرق نقصا في الجهاد \* لاشبهة في ان الرق لا يوجب خلافا في قوى البدن حسا لكن القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينال مالكية المثل بنافى مالكية منافع البدن لانها تتبع لبدن لقيامها به والبدن ملك المولى وملك الاصل علة تلك التبع فكانت المنافع ملكا له ايضا تبعا

للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلوة والصوم نظرا لامد ولم يستثن في البعض نظرا لامولى كالحج والجهاد فلهذا لا يحمل له القتال بغير اذن المولى بالا جماع ولذلك اى ولان الرق اوجب تقصايفه قلنا لا يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه ان حضر ولم يقاتل لا يكون له شئ لانه مولا التزم مؤنت للخدمة لا للتفصال به فكان كالتاجر وان قاتل باذن مولا او بغير اذنه يرضخ له ولا يسهم وعند اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمرأة لانه عليه السلام اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبد وتمسكت العامة بحديث فضالة بن عبيد رضى الله عنه انه عليه السلام كان يرضخ له مماليك ولا يسهم لهم وبان العبد غير مجاهد بنفسه فان للمولى ان يمنه من الخروج والقتال ولا يستوى بينه وبين الحر الذى هو اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل لمعنى التحرير \* فان قيل اليس ان الامام اذا قتل عاما بان قال من قتل قتيلا فله سلبه فانه يستوى في استحقاق السلب بين الحر والعبد وربما كان سلب قتله اكثر من سهم الحر فلم لا يجوز ان يستوى بينهما في استحقاق السهم \* قلنا لان استحقاق السلب بعد التفصيل اما ان يكون بالقتل او بالانجاب من الامام ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد انتقص حالا في اهلية الكرامات من الحر الا يرى ان في الاستحقاق في التثقيب يستوى بين الفارس والراجل ولا يدل ذلك على انه يجوز التسوية بينهما في استحقاق الغنيمة وما تمسكوا به من الحديث محمول على الرضخ لما روى عن عمر مولى ابى الاحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في السير الكبير والمبسوط قتيين بما ذكرنا ان ما ذكر في بعض شروح المختصر ان المحجور هو الذى يستوجب الرضخ فاما المأذون له في القتال فيستوجب السهم الكامل لالتحاقه بالحرب لاذن وهم (قوله) واقطعت الولايات متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية قتيين الذمة والحل ثم شرع في بيان الولاية يعنى لان ثبت الولايات المتعدية مثل ولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها للعبد لانها تنبى عن القدرة الحكيمة اذا الولاية تنفيذ الامر على الغير شاء او ابى والرق محجور حكمى فيساقى الولاية كما ينال مالكية المال \* ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم التعدى منه الى غيره عند وجود شرط التعدى ولا ولاية لامد على نفسه فكيف تعدى الى غيره \* ولذلك اى ولا تقطع الولايات كلها بالرق بطل امان العبد المحجور عليه عن القتال عند ابى حنيفة واحدى الروايتين عن ابى يوسف \* وعند محمد والشافعي والرواية الاخرى عن ابى يوسف رحمه الله صح امانة لانه مسلم من اهل نصرة الدين بما يملكه والايمان نصرة الدين بالقول فانه شرع لمنفعة تعود الى المسلمين وهي دفع شر الكفار عنهم والنصرة بالقول مملوكة له اذ ليس فيها ابطال حق المولى بوجه فكان العبد فيها مثل الحر \* بخلاف القتال بالنفس فانه نصرة بما لا يملكه لان فيه ابطال حق المولى عن منافعه وتعمير ماله هلاك فلا يملكه العبد ولانه بالايمان يلتزم حرمة التعرض لهم في نفوسهم واموالهم ثم يتعدى ذلك الى غيره فصار كعهده على هلال رمضان

ولذلك قلنا لا يستوجب السهم الكامل وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه محجور ولذلك بطل امانه عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمه الله لانه يتصرف على الناس ابتداء

والرق لا يؤثر في عصبة الدم وانما يؤثر في قيمته وانما العصبة بالايمان ودار الايمان والعبد فيه مثل الحر ولذلك قتل الحر بالعبد قصاصا واوجب الرق ولى تقصايف الجهاد لما قلنا في الحج ان الاستطاعة للجهاد والحج غير مستثناة على الولي



لانه يملك عقد الذمة فيملك الايمان لانه اقوى من عقد الذمة . واحتج ابو حنيفة وابو يوسف  
رحمهما الله بان الايمان منه تصرف على الغير ابتداء فلا يصح وان لم يكن فيه ضرر للمولى  
كالشهادة وذلك لانه الزام على الغير من غير ان يلزمه شيء لانه لاحقه في اموال الناس ولا في  
انفسهم اغتاما واسترقا حتى لو قاتل لا يملك الرضخ بل يملكه مولاه وليس له حق القتل  
ايضا لانه ممنوع عنه لحق المولى شرعا واذا ثبت انه لاحقه له تبين ان ايمانه تصرف على الغير  
ابتداء بطريق الولاية ولا ولاية له على الغير لانها انما تثبت اذا كان كامل الولاية في نفسه والكمال  
في حقه لا يثبت الا بالحرية فلذلك لا يصح ايمانه . وبانه غير مالك للجهد اصلا يعني ان الايمان  
من توابع القتال والعبد لا يملك الجهاد لانه يكون بالنفس او بالمال ونفسه مملوكة لغيره وليس  
هو من اهل مالك المال فلا يملك الايمان كالذمي والصبي والمجنون . بيانه ان الايمان وان كان  
ترك القتال صورة لكنه من جملة الجهاد معنى لانه قد تنفق حالة يكون بالمسلمين ضعف فتكون  
المصلحة في الايمان ليستمدوا للجهاد بمدوا الاستعداد للجهاد من جهته وتوابعه . ولان المقصود  
دفع شر الكفار واعزاز الدين وبالايمان يحصل هذا المقصود كما يحصل بالجهاد . واذا ثبت  
انه تبع وهو لا يملك الاصل وهو الجهاد فلا يملك ما هو من توابعه لان عدم الاصل باى  
علة كانت يدل على عدم التابع لان وجود التابع بوجود الاصل لا يصلحة الاصل . ولا معنى  
لما قالوا انه بالايمان التزم حرمة التعرض لهم في نفوسهم لانه انما يكون كذلك اذا كان متمكنا  
من الجهاد فاذا لم يكن متمكنا منه كان ملزما بغيره ابتداء لامتزا وليس للعبد هذه الولاية  
فاما عقد الذمة فيتمحض منفعة للمسلمين لان الكفار اذا طلبوا ذلك يفترض على الامام  
اجابته اليه فيصح من العبد كقبول الهبة والصدقة . اما الايمان فتردد بين المنفعة والضرر  
ولهذا لا يفترض اجابة الكفار اليه اذا طلبوا ذلك وفيه ابطال حق المسلمين في الاستقسام  
والاستتراف فلا يملكه . الا ترى ان التصرف الذي يوهم الضرر في حق المولى خاصة كالبيع  
والشراء لا يملكه العبد بنفسه فاما فيه الحاق الضرر بالمسلمين اولى ان لا يملكه . ويلزم على  
ما ذكرنا صحة ايمان العبد المأذون له في القتال بالجماع فاجاب وقال واذا كان العبد مأذونا له  
بالجهاد لم يصح بالاذن اهلا للولاية لبقاء المتأني وهو الرق فينبغي ان لا يصح ايمانه بمد الاذن  
كلا يصح شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية لكنه انما يصح لان الايمان بسبب الاذن في  
الجهاد يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان المأذون له في الجهاد صار شريكا في الغنيمة من حيث انه استحق  
رضخا فيها واذا آمن فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة فلزمه حكم الايمان ثم تعدى الى الغير  
لعدم تجزئه فلم يكن هذا الايمان من باب الولاية فيصح مثل شهادته برؤية هلال رمضان  
حيث تصح لانها ليست من باب الولاية بل هي التزام الصوم على نفسه اولا ثم تعدى الحكم  
الى غيره . فان قيل العبد المحجور عن القتال مثل المأذون له في استحقاق الرضخ اذا قاتل  
فينبغي ان يصح ايمانه لشركته في الغنيمة ايضا . قلنا قد ذكر في السير الكبير ان العبد اذا قاتل  
بغير اذن مولاه في القياس لا شيء له لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن

( المولى )

المولى فيكون حاله كحال الحربي المستامن ان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ والا فلا .  
وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب وعما يتمحض منفعة فيكون هو  
كالمأذون فيه من جهة المولى دلالة لانه انما حجب عن القتال لدفع الضرر عن المولى  
لانه لا يكون مشغولا بخدمة المولى حالة القتال وربما يقتل فاذا فرغ من القتال سالما واسيب  
الغنيمة وزال الضرر يثبت الاذن منه دلالة . وهو نظير القياس والاستحسان في العبد  
المحجور اذا اجر نفسه وسلم من العمل . واذا تقرر هذا تبين انه لم يكن شريكا في الغنيمة  
حين آمنهم . اما على وجه القياس فظاهر . وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما  
تثبت له بعد الفراغ من القتال لاقبله . وحين تثبت الشركة لم يبق وقت الايمان وحين آمنهم  
لم تكن الشركة ثابتة فيكون الايمان منه ترضيضا لحق المسلمين بالابطال ابتداء لان حقهم حين  
آمن ثابت بالنظر الى السبب فكان من باب الولاية . واجاب الامام البرغري رحمه الله عنه  
بان الايمان انما اشعر لكونه وسيلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد كما ذكرنا فيملكه من يملك  
القتال في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى واستحق الرضخ محجور عن القتال  
في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجب عنه في الماضي لافي المستقبل فلا يملك الايمان  
وهو مثل العبد المحجور اذا اشترى شيئا وباعه ورجع رجعا كثيرا كان تصرفه نافذا والرجع  
سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه تقع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشيء لا يصح لان  
التبرع انما صار مشروعا في حقه لكونه وسيلة الى التجارة في المستقبل والحجب في المستقبل قائم  
فلا يصح التبرع منه . فان قيل كيف تثبت الشركة للعبد في الغنيمة وقد ثبت ان الرق ينافي  
مالكية المال بل الشركة انما تثبت لمولاه لان رضخ العبد له لا للعبد . والدليل عليه ما ذكر  
في السير الكبير ان العبد المقاتل اذا اعتق بعد ما اسابوا غنائم فانه يرضخ لمولاه منها ولو اسلم  
الذمي المقاتل بعد اصابه الغنيمة فانه يسلم له لان باسلام الذمي لا يتبدل المستحق فيمكن ان  
يجعل الاسلام كالموجود عند ابتداء السبب ويمتق العبد بتبدل المستحق لان الرضخ يكون  
لمولاه مستحقا بالعبد كما يكون السهم له مستحقا بالفرس وبعد العتق الاستحقاق للعبد فلا يمكن  
ان يحمل العتق كالموجود عند ابتداء السبب لان ذلك يبطل استحقاق المولى اصلا فتبين  
انه لا شركة للعبد اصلا في الغنيمة فينبغي ان لا يصح ايمانه وان كان مأذونا في الجهاد لانه يصير  
الزاما على الغير ابتداء . قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى يخلفه  
في ملك المستحق كما يخلفه في ملك سائر اكسابه فيكون الشركة ثابتة نظرا الى السبب بخلاف  
الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا . والدليل عليه ان العبد المقاتل باذن مولاه  
لومات قبل الاحراز والقسمه لاشي مولاه اعتبارا بموت من له سهم ولومات الفرس في  
هذه الحالة او بعد ما جاوز الدرب لا يبطل سهم الفارس والله اعلم ( قوله وعلى هذا الاصل )  
وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحياة . صح اقرار العبد محجورا كان  
او مأذونا . بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص عليه لانه لما كان مقي على

وعلى هذا الاصل  
صح اقراره بالحدود  
والقصاص وصح بالسرة  
المستهلكة

ولانه غير مالك للجهاد  
اصلا واذا كان مأذونا  
بالجهاد لم يصح اهلا  
للولاية لكن الايمان بالاذن  
يخرج عن اقسام الولاية من  
قبل انه صار شريكا في الغنيمة  
فلزمه ثم تعدى فلم يكن من  
باب الولاية مثل شهادته  
بهلال رمضان



اصل الحرية في حق الدم والحياة حتى لم يملك المولى اراقة دمه وانلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والتقصاس كان اقراره ملاقيا حتى نفسه قصدا فصيح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف ماله التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما ينبت في الامان \* بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقى حق الغير وهو المالية قصدا فيمنع الصحة ضرورة \* وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة ما دون ما كان او محجورا عندنا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال \* وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه ويؤخذ بضمن المال في الحال ان كان ما دون ما دونه وبعده العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال يلاقى حقه ان كان ما دون ما دونه فانه يلاقى ذمته وهو منقطع الحجر في ذلك فاما في حق القطع فيلاقى نفسه والفك بحكم الاذن لم يتناولها الا ترى انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا فكذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه اوجزه منها يكون باطلا \* وجه قولنا ان وجوب الحد على العبد باعتباره اذ لم يخطب لاعتباره مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر ما دون ما كان او محجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزاء كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما لا يملك المولى على عبده فالعبد فيه ينزل منزلة الحر كالطلاق \* يوضحه انه لا نعمة في اقراره لان ما يلحقه من الضرر باستيفاء العقوبة منه فوق ما يلحق المولى والاقرار حجة عند انتفاء التهمة \* وبالقياس صح من المأذون ينفي اذا اقر العبد المأذون بسرقة مال قائم بينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره في حق المال لاقى حق نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر في ذلك فصيح \* وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر رحمه الله لما مر من الوجهين وفي المحجور اختلاف معروف \* واذا اقر العبد المحجور بسرقة مال قائم في يده بعينه فعندنا خيفة رحمه الله يصح اقراره بهما اي بالحد والمال فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه \* وعند محمد رحمه الله لا يصح بهما فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وهو قول زفر رحمه الله ايضا \* وعند ابي يوسف رحمه الله يصح بالحد دون المال فيقطع يده ويكون المال للمولى \* وذلك اي الاختلاف المذكور فيما اذا كذب المولى وقال المال مالي \* فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المسروق منه بخلاف \* وجه قول محمد رحمه الله ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه ملك مولاه وما في يده كانه في يد المولى \* الا ترى انه لو اقر فيه بالنصب لا يصح فكذلك بالسرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا في مال آخر لانه لم يقر بالسرقة فيه ثم المال اصل في هذا الباب بدليل ان المسروق منه لو قال ابني المال دون القطع تسمع خصومته وعلى العكس لا تسمع وان المال يثبت بدون القطع ولا يتصور ثبوت القطع قبل ثبوت المال فاذا لم يصح اقراره فيما هو الاصل لم يصح فيما ينبت عليه ايضا \* وجه قول ابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال لا يمسروق منه واقرار حجة في حق القطع دون المال فيثبت ما كان اقراره فيه حجة دون الآخر لان احد الحكمين ينفصل عن الآخر .

وبالقياس صح من المأذون وفي المحجور اختلاف معروف عندنا خيفة رحمه الله يصح بهما وعند محمد رحمه الله لا يصح بهما وعند ابي يوسف رحمه الله يصح بالحد دون المال وذلك اذا كذب المولى

الا ترى انه قد ثبت ائمال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان ويجوز ان يثبت القطع دون المال كالواقر بسرقة مال يملك \* وجه قول ابي حنيفة رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك مبسوق على اصل الحرية \* ولان القطع هو الاصل فان القاضي يقضي بالقطع اذا ثبتت السرقة عنده بالينة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وبثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته كالوباع احد التوأمين فاعتقه المشتري ثم ادعى البائع نسب الذي عنده ثبت نسب الآخر منه ويبطل عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا في المبسوط ( قوله ) وعلى هذا الاصل وهو ان الرق ينافي مالكية المال او ان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان ذمته ضمت برقه بحيث لم تحتل الدين بنفسها \* قلنا في جنابات العبد خطأ ان رقبته تصير جزءا اي يصير العبد للمجنى عليه جزءا بجنايته والوجوب على المولى دون العبد فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها الا ان يختار الفداء بالارش فيخير المولى بين الدفع بالجناية كما وجب او الفداء بالارش \* وقال الشافعي رحمه الله حكم جنايته على ادمي كحكم جنايته على البهيمة وانلاف المال فيقال للمولى امان تؤدى اوباع عليك العبد فيكون الوجوب على العبد في الاصل كذا في الاسرار \* والاختلاف يظهر في اتباعه بعد العتق فتمتد بؤاخذ بتكميل الارش بعد العتق وعندنا لا يؤاخذ به هو يقول الاصل في ضمان الجناية وجوبه على الجاني ووجب التسرع على المساغة جماله عنه بطريق المواصلة بعد الخطا ولا عاقلة للعبد لان العقل بالقرابة وقد انقطع حكمها بالرق بالاجماع فبق الضمان عليه قياح فيه ويستوفى منه بعد العتق فاما وجوب الدفع فغير مشروع في موضع على ان في شرع الدفع نسوية بين قلة الجناية وكثرتها وهي ما يردده القياس \* ونحن نقول الواجب في باب القتل ضمان هو صلة في جانب من وجب عليه كانه يهب شيئا مبتدأ لان كون المتلف غير مال ينافي وجوب الضمان على المتلف وكون الدم مما لا ينبت ان يهدر يوجب الحق المتلف عليه فوجب الضمان صلة في جانب المتلف وعوضا في جانب المتلف عليه ولكونه صلة لا تصح الكفالة بالدية كالاصح ببدل الكتابة كانه لم يجب بدم ولا يجب الزكاة فيها الا بحول بعد القبض كانه هبة ثم كون هذا الضمان صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل للصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة الاقارب ولا يمكن ان يهب شيئا واذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم ولا يمكن اهدا رالدم جعل الشروع رقة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا ايضا اذا الاصل في الدم ان يضمن بقدر الممكن \* ولان في ضمان الاستهلاك وجب الضمان في ذمة العبد واذا تبع فيه صار في المال ذاهبا فيه وقد تعذر اعتبار الوجوب في الذمة ههنا لكون الواجب صلة فيصار الى الدفع لان فيه ذاهبا بالجناية وهو مال ضمان الاستهلاك ولهذا لم يختلف الحكم بقلة الجناية وكثرتها لان ذلك يظهر في حكم الوجوب في الذمة وقد تعذر ذلك

وعلى هذا الاصل قلنا في جنابات العبد خطاه ان رقبته يصير جزءا لان العبد ليس من اهل ضمان ماله



هنا يصير الى ذهابه فيه وهذا لا يوجب التفرقة \* وقوله ولكنه صلة من حتم قوله ما ليس  
بمال والضمير راجع الى ما وكانه احتراز به عن وجوب المهر في ذمة العبد فانه يجب مقابلا  
بما ليس بمال وهو ملك التكاح او منافع البضع الا انه يجب عوضا عما حصل له من الملك  
او المنافع المستوفاة فلا يكون صلة والضمان ههنا يجب عما ليس بمال من غير ان يدخل في ملكه  
شيء فكان صلة (قوله) الا ان يختار المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء اي يصير رقبته جزاء  
في جميع الاحوال الاحال مشية المولى الفداء فيصير اي الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش  
فانه هو الاصل في الخطاء عند الانتقال الى الدفع لما رضى الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يبطل بالافلاس  
\* وعندها يصير الواجب بمعنى الحوالة اي بمعنى الحال به على المولى \* او يصير التزامه  
الفداء بمعنى الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى فيعود بالافلاس الى رقبته كافي الحوالة  
الحقيقية \* وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولي الجناية  
كان الارش دينيا في ذمته والعبد عبده عند ابى حنيفة رحمه الله لا سبيل لغيره عليه \* وعندها  
ان ادى الدية مكانه والا دفع العبد الى الاولياء الا ان رضوا بان يبيعوه بالدية فلم يكن لهم  
بعد ذلك ان يرجعوا على العبد \* وجه قولهما ان نفس العبد صار حقا لولي الجناية الا  
ان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا اعطاهم الارش  
كان هذا تحويلا لحقهم من محل الى محل فيه وفاة لحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا  
كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا الى محل يعد له فيكون ذلك باطلا من المولى \* وهذا لان  
الحيار للمولى بطريق النظر من الشرع له انما ثبت على وجه لا يتضرر به صاحب الحق فاذا  
آت الى الضرر كان باطلا كما في الحوالة فان انتقال الدين الى ذمة المحتال عليه ثابت بشرط  
ان يسلم لصاحب الحق فاذا لم يسلم عاد الى المحيل كما كان \* ولان الاصل ان يكون الجاني  
هو المصروف الى جنايته كما في العمد وانما يصير الى الارش في الخطاء اذا كان الجاني حرا  
لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء نقلا من الاصل الى العارض فكان بمعنى الحوالة  
كان صاحب الحق احيل على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الاصل كما في سائر  
الحوالات \* وابو حنيفة رحمه الله يقول في جناية العبد قد خير المولى بين الدفع والفداء  
والخير بين شئين اذا اختار احدهما تعين ذلك واجبا من الاصل كالمكفر اذا اختار احد  
الانواع الثلاثة فهنا باختياره الفداء تعين ان الواجب هو الدية في ذمة المولى من الاصل وان  
العبد فارغ من الجناية فلا يكون لاولياء الجناية عليه سبيل \* ولان الموجب الاصل في القتل  
الخطاء هو الارش فانه هو الثابت بالثبوت وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير  
رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وفي العبد انما يصير الى الدفع ضرورة انه  
ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا  
يبطل بالافلاس \* وقيل هذه المسئلة مبينة في التحقيق على اختلافهم في التفسير فتمت لما لم  
يكن التفسير معتبرا لان المال عاد وراجح كان هذا التصرف من المولى تحويلا لحق الاولياء  
الى ذمته لا ابطالا وعندها لما كان التفسير معتبرا والمال في ذمة المفلس كان تاويا كان هذا

الاختيار من المولى ابطالا لحق الاولياء كذا في المبسوط وغيره \* وهذا اي الرق بجميع  
احكامه التي ينال اصل لا يحصى فروعه (قوله) واما المرض فكذا \* قيل المرض حالة للبدن  
خارجة عن الجبري الطبيعي \* وعبرة بمضمون هو هيئة الحيوان يزول بها اعتدال الطبيعة \*  
والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات  
افة في الفعل \* وافة الفعل ثلاث التغير والنقصان والبطالان فالتغير ان يتخيل صورة لا وجود  
لها خارجا والنقصان ان يضمف بصره مثلا والبطالان العمى \* وانه لا ينافي اهلية الحكم  
اي نبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصاوة والزكوة  
او من حقوق العباد كالنكاح وتفقة الزوجات والاولاد والعبد \* ولا اهلية العبادة لانه  
لا يخل بالعقل ولا يتبعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وانما قد تصرفاته  
وجميع ما يتعلق بالعبادة \* ولما لم يكن المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان يجب على المريض  
العبادات كاملة كما تجب على الصحيح وان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه به  
لكنه لما كان سبب الموت بواسطة ترادف الآلام والموت محذور خالص حقيقة وحكما ليس  
فيه بشوب القدرة بوجه كان المرض من اسباب العجز اي موجب له زوال القوة وانقاصها \*  
ولما كان الموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان بالموت يبطل اهلية الملك فيخلفه  
اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين  
فيخلفه الغريم في المال \* كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله في الحال  
لان الحكم يثبت بقدر دليله ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول  
المرض لان الحكم يستند الى اول السبب كن جرح رجلا خطأ ثم كفر قبل السراية ثم سرى  
يصح التكفير لان وجوب التكفير حكم متعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر في الاخرة  
انه اداها بعد الوجوب فيجوز فكذلك في مسائلنا هذه خراب الذمة وتعلق الدين بالمال حكم  
الموت فيستند الى سببه وهو المرض \* ثم لكون المرض من اسباب العجز شرعت العبادات  
على المريض بقدر المكنة اي الطاعة قائما اوقاعا او مستقيا على ما عرفت في فروع الفقه \*  
ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض \*  
بقدر ما يقع به صيانة الحق اي حق الوارث والغريم \* وهو مقدار الثلثين في حق الوارث  
لتعلق حقه بهذا القدر \* وجميع ائمال في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا \* حتى لا يؤثر  
المرض اي في الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم \* مثل ما زاد على الدين \* ولا وارث مثل  
ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين \* او على ثلثي الجميع ان لم يكن عليه دين \* ومثل ما يتعلق  
به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والتكاح بهر المال ونحوها (قوله) وانما يثبت به  
اي بالمرض الحجر اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض بحيث  
لا نفس المرض قبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التام بوصفه واذا اتصل بالموت  
صار اصل المرض موصوفا بالامانة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضمف

ولكنه صلة الا ان يشاء  
المولى الفداء فيصير  
عائدا الى الاصل عند ابى  
حنيفة رحمه الله حتى لا يبطل  
بالافلاس وعندها يصير  
بمعنى الحوالة وهذا اصل  
لا يحصى فروعه

واما المرض فانه لا ينافي اهلية  
الحكم ولا اهلية العبادة ولكنه  
لما كان سبب الموت والموت  
محذور خالص كان المرض من  
اسباب العجز ولما كان  
الموت علة لخلافة كان المرض  
من اسباب تعلق حق الوارث  
والغريم بماله ولما كان محظورا  
شرعت العبادات عليه بقدر  
المكنة ولما كان من اسباب  
تعلق الحقوق فكان من  
اسباب الحجر بقدر ما يقع  
به صيانة الحق حتى لا يؤثر  
المرض فيما لا يتعلق به حق  
غريم ولا وارث وانما يثبت  
به الحجر اذا اتصل بالموت  
مستندا الى اوله فقبل كل  
تصرف واقع بمقتضى الفسخ  
فان القول بصحته واجب  
للحال ثم التدارك بالنقص  
ان احتيج اليه مثل الهبة وبيع  
الحبابة وكل تصرف لا يحتمل  
النقص جمل كالتعلق بالموت  
كالاتفاق اذا وقع على حق  
الغريم او الوارث



القوى وترادف الألام وكل جزء من المرض مضغف موجب لأم بمنزلة جراحات متفرقة  
سرت إلى الموت فإنه يضاف إلى كلها دون الأخيرة فتم المرض عليه الحجر باتصاله بالموت  
من حين أصل المرض الذي أضناه كالنصاب صار متصفا بالقاء عند تمام الحول من أول الحول  
فيستند حكمه وهو الحجر إلى أصل المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرف محجور  
عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت أنه يصل به أم لا لم يمكن إثبات الحجر بالشك إذ  
الأصل هو الإطلاق في قليل كل تصرف واقع من المريض إلى آخره كالاعتناق إذا  
وقع على حق غريم بأن اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين أو وارث بأن اعتق  
عبدا قيمته تزيد على الثلث حكم هذا المقتضى حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته  
وسائر أحكامه وإذا لم يقع اعتناقه على حق غريم أو وارث بأن كان في المال وقاء بالدين  
وهو يخرج من الثلث نفذ في الحال لعدم تعلق حق أحده ( قوله ) وكان القياس أن لا يملك  
المريض الإيصاء لما قلنا أن المرض سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر  
والإيصاء تبرع فلا يسح منه لكونه محجورا عليه كما لا يصح من العبد والصبي لكن الشرع  
جوز ذلك أي الإيصاء نظرا به بقدر الثلث بقوله عليه السلام أن الله تعالى تصدق عليكم  
بنات أموالكم في آخر أعماركم زيادة في أعمالكم فضعوه حيث شئتم وبقوله عليه السلام في حديث  
سعد بن مالك رضي الله عنه حين قال أقارضي إلى كذا إلى أن قال فبئله الثلث والثلث كثير لأن تدع  
ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس استخلاصا أي استخفافا واستئثارا له  
على الورثة بالقليل وهو الثلث ليعلم باستخلاص القليل دون الكثير أن الحجر والنهية  
أي نهية إيثاره الأجنبي على الوارث باعتبار ضعفه كانت معه في أي في الإيصاء  
أصل حتى يستحب أن ينقص الوصية من الثلث ولا يلفها إلى الثلث لما عرف وقوله نظرا لتعليل  
جواز الإيصاء وقوله استخلاصا لتعليل للاكتفاء على الثلث أن جاز ذلك ولو قبل لكن  
الشرع جوز له ذلك بقدر الثلث نظرا له واستخلاصا لكان أوضح ويحتمل أن يكون  
استخلاصا بدلا من نظرا فيستقيم بغيره أو أويكون عطفًا بغيره أو على مذهب من جوز  
قوله ولم يتولى الشرع الإيصاء للورثة كان الإيصاء للورثة مفوضا إلى المريض  
في ابتداء الإسلام بقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت أن تترك خيرا الوصية  
لوالدين والأقربين بالمعروف وقد كان يجري في ذلك ميل إلى البعض ومضارة البعض فتمنع  
ذلك بقوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم الآية وقدين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله  
أن الله تعالى أعطى كل ذي حق حقه إلا لأوصية لوارث قال الشيخ رحمه الله أشار إلى ما  
ذكرنا بقوله ولما تولى الشرع الإيصاء للورثة أي بقوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم  
وابطل الإيصاء أي نسخ إيصاء المريض للورثة بتولية نفسه ليجز العبد عن حسن التدبير  
في مقدار ما يوصي به لكل واحد لجهله بذلك كما قال تعالى لا تدرون أيهم أقرب لكم نعمًا ولا نعمة  
مضارة البعض كما وقعت الإشارة إليه في قوله تعالى غير مضر وكان هذا نسخ تحويل

كنسخ القبلة إلى الكعبة ينقل ذلك أي إيصاء العبد لهم من كل وجه ويمكن أن يجعل هذا  
جواب سؤال وهو أن يقال لما أجاز الشرع له الإيصاء بالثلث واستخلصه للمريض كان ينبغي  
أن يجوز إيصاؤه بذلك لا وارث لعدم تعلق حق الورثة كما جاز للأجنبي وكما لو وهب شيئا  
من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة مع أن الشرع شرع في حق المريض الوصية للورثة  
بقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت الآية لكن الشرع لما تولى إيصاء الورثة  
بنفسه ونسخ إيصاؤه لهم بطل ذلك من كل وجه صورة ومعنى حقيقة وشبهة لأن  
الشرع لما حجبه عن إيصال النفع إلى وارثه من ماله في هذه الحالة صارت صورة إيصال النفع  
ومعناه وحقيقته وشبهته سواء لأن الصورة والشبهة ملحقة بالحقبة في موضع التحريم ثم  
بين أمثلة هذه الأشياء مثال الصورة يسع المريض من الوارث شيئا من أعيان التركة فإنه  
لا يصح أصلا عند أبي حنيفة رحمه الله سواء كان يمثل القيمة أو لم يكن وعندهما يصح  
يمثل القيمة لأنه ليس في تصرفه إبطال حق الورثة عن شيء مما يتعلق حقهم به وهو  
المالبة فكان الوارث والأجنبي فيه سواء بوضوحه كما كان ممنوعا من الوصية لوارث كان  
ممنوعا من الوصية بما زاد على الثلث للأجنبي ثم البيع يمثل القيمة من الأجنبي في جميع  
ماله صحيح ولا يكون ذلك وصيته بشيء فكذلك مع الوارث وأبو حنيفة رحمه الله يقول  
أنه أربعة ورثته بعين من أعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة فلا  
يجوز كما لو أوصى بأن يعطى أحد ورثته هذه الدار بنصيبه من الميراث وهذا لأن حق الورثة  
كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو أراد بعضهم أن يجعل شيئا لنفسه بنصيبه  
من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة فكما أنه لو قصد إيثار البعض بشيء من المالية  
رد عليه قصده فكذلك إذا قصد إيثاره بالعين فلذلك يمنع بيعه منه يمثل القيمة وبأكثر بخلاف  
الأجنبي فإنه غير ممنوع من التصرف معه فيما يرجع إلى العين وإنما يمنع من إبطال حق الورثة  
عن ثلثي ماله وليس في البيع يمثل القيمة من الأجنبي إبطال حق الورثة بشيء من ماله  
وتبين بما ذكرنا أن البيع من الوارث إيصاء له ضرورة من حيث أنه إيثار له بالعين وأن لم يكن  
إيصاء معنى لاسترداد العوض منه نقضية عقد المعاوضة فلذلك لا يصح ومثال الإيصاء  
معنى الأقارب فإن المريض إذا أقر بعين أو بدين لوارثه لا يصح عندنا وقال الشافعي رحمه  
الله يصح لأن الحجر بسبب المرض إنما ثبت عن التبرع بما زاد على الثلث مع الأجنبي وعن  
التبرع مع الوارث أصلا ولا حجر عليه فيما يرجع إلى السعي في فكاك رقبة فكان إقراره  
في الصحة والمرض سواء الأقرى أن إقراره بالوارث صحيح مع أن فيه إضرارا بالوارث  
المعروف فكذا إقراره للوارث ولنا أن في إقراره لبعض الورثة تحية الكذب إذ من الجائز  
أن يكون غرضه في هذا الإقرار إيصال مقدار المال المقر به إلى الوارث بغير عوض فيكون  
وصية من حيث المعنى وأن كان إقرارا صورة فيكون حراما لأن شبهة الحرام حرام  
ولأن الإقرار وأن كان إقرارا فقد جعله كالإيجاب من وجه حتى أن من أقر لإنسان بجارية

وكان القياس أن لا يملك المريض  
الإيصاء لما قلنا لكن الشرع  
جوز ذلك نظرا به بقدر  
الثلث استخلاصا على  
الورثة بالقليل ليعلم أن الحجر  
و المهمة فيه أصل ولما تولى  
الشرع الإيصاء للورثة  
وابطل إيصاء لهم

يبطل ذلك صورة ومعنى  
وحقيقة وشبهة حتى لا تصح منه  
البيع أصلا عند أبي حنيفة  
رحمه الله وبطلت أقاربه له  
للتهمة لأن شبهة الحرام حرام  
ولم يصح إقراره باستيفاء دينه  
من الوارث



لا يستحق اولادها واذا كان كالايجاب من وجه فهو ايجاب مال لا يقابل مال والمرضى ممنوع من مثله مع الوارث اصلا فرجعنا هذا الجانب في حق الوارث ورجعنا جانب الاقرار في حق الاجنبي وصحناه في جميع المال \* وهذا بخلاف الاقرار بالوارث لانه لم يلاق محلا تعلق به حق الورثة مع ان النسب من الجوانح الاصلية فيكون مقدما على حق الورثة \* وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي على الوارث منه وان لم يرض الوارث الدين في حال صحة المقر لان هذا يصاه له بمالية الدين من حيث المعنى فانها تسلم له بغير عوض \* وكذا لو كان وارثه كفيلا عن اجنبي للمريض عليه دين او كان اجنبي كفيلا عن وارثه الذي له عليه دين بطل اقراره باستيفائه لضمته برائته الوارث عن الدين او عن الكفالة \* وقوله وان لم يرضه في الصحة رد لما روى عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث لما علمه في الصحة قد استحق برائته منه عند اقراره باستيفاء الدين منه فلا يغير ذلك الاستحقاق بمرضه \* الا ترى انه لو كان دينه على اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء الصحة \* لكننا نقول اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الدين تقضى بمثلها فيجب للمدين على صاحب الدين عند القبض مثل ما كان له عليه ثم يصير قصاصا بدينه فكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان التسع هناك خلق غرماء الصحة وحق الغرماء عند المرض لا يتعلق بالدين انما يتعلق بما يمكن استيفاء ديونه منه فلم يصادف اقراره بالاستيفاء محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة فيتعلق بالعين والدين جميعا لان الورثة خلافه والمنع من الاقرار للوارث انما كان خلق الورثة فاقراؤه بالاستيفاء في هذا كالاقرار بالدين لانه يصادف محلا هو مشغول بحق الورثة فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط \* ومثال الحقيقة ظاهر واهذا لم يذكره الشيخ \* واما مثال الشبهة فهو ما اذا باع المريض الخنطة الجيدة بالردية او الفضة الجيدة بالردية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تقوم عند المقابلة بالجنس فتقوم الجودة في حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوم في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال الصغير من نفسه او من غيره تقوم الجودة فيه حتى لم يميز له بيع الحيد من ماله بالردية من جنسه اصلا كذا همنا \* الا ترى انه لو باع الجيد بالردية من الاجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن الجودة معتبرة لم يتوقف على خروجه من الثلث بل جاز مطلقا كالباع شيئا بمثل القيمة (قوله) وحجبر المريض عن الصلاة نحو الهبة والصدقة والمحابات وغيرها الامن الثالث لما قلنا من تعلق حق الغير بماله الموجب للمحجور من استخلاص الثلث له بطريق النظر \* ولذلك اى ولو كونه محجورا عن الصلاة فيما ورثه الثالث \* والحاصل ان ما يجب لله تعالى خالصا من الحقوق المالية ان اداها بنفسه في مرضه يعتبر من الثلث سواء وجبت مالا من الابداء كالكسوة وصدقة الفطر او صارت مالا

وان لم يرضه في صحته وتقوم الجودة في حقهم لجهة المدول عن خلاف الجنس كما تقوم في حق الصغار وحجبر المريض عن الصلاة الامن الثالث لما قلنا ولذلك قلنا اذا ادى في مرض موته حق الله تعالى ماليا كان من الثلث وكذلك اذا اوصى بذلك عندنا

بسبب العجز كالفدية في الصلوة والصوم والاتفاق في الحج \* وان لم يؤده بنفسه لا يصير ديناً في التركة بعد الموت مقدما على الميراث \* ثم ان اوصى به بنفذ من الثلث كسائر التبرعات وان لم يوص به يسقط في احكام الدنيا وان كان مؤاخذاً في الآخرة \* وعند الشافعي رحمه الله ان اداها بنفسه كان معتبرا من جميع المال وان لم يؤد يصير ديناً في جميع التركة مقدما على الميراث والوصية كديون العباد اوصى به او لم يوص \* فبين به ان قوله عندنا متعلق بالمسئلتين واشارة الى الخلاف فيما احتج الشافعي بحديث الخنمية فانه عليه السلام شبه فيه دين الله تعالى بدين العباد بقوله ارأيت لو كان على ايك دين اكنت تقضينه الحديث ثم دين العباد يقضى من جميع التركة مقدما على الميراث فكذا دين الله تعالى وبانه حق كان مطالبا به في حياته وتجبرى النيابة في ايفائه فيستوفى من تركته بعد وفاته كديون العباد وذلك لان المال خلف عن الذمة بعد الموت في الحقوق التي تقضى بالمال والوارث قائم مقام المورث في اداها ما يجرى النيابة في آدائه الا ترى ان بعد الايصاء يقوم مقامه في الاداء فكذلك قبله \* ولنا ان المال خرج من ملك الذي كان في ملكه وصار ملكا للوارث ولم يجب على الوارث شيء ليؤخذ ملكه به فلا يصير ديناً في التركة \* وهذا لان حق الله تعالى متى اجتمع مع حق العبد في محل يقدم حق العبد ثم الواجب في حقوق الله تعالى فعل الايتاء لانفس المال ولا يصلح فيه اقامة المال مقام الذمة بعد الموت ولا يمكن ان يعمل الوارث نائباً في الاداء لان الواجب عبادة فلا بد فيه من فعل بمن يجب عليه حقيقة او حكما وخلافة الوارث تثبت جبرا بدون اختيار من المورث وبمثلها لا تأدى العبادة واستيفاء الواجب لا يجوز الامن الوجه الذي وجب فاذا لم يمكن ايجابه من ذلك الوجه لم يبق اصلا الا ان يوصى فيكون نظيره وصيته بسائر التبرعات فينفذ من الثلث (قوله) ولما تعلق حق الغرماء الى آخره اشارة الى الجواب عما قيل حق المرتن قد تعلق بالرهون كاتعلق حق التريم والوارث بالمال في المرض بل هو اقوى لانه مانع عن التصرف في الرهن والانتفاع به للراهن وحق الوارث والتريم لا يمنع من ذلك ثم حق المرتن لا يمنع نفاذاً عن اراهن لبقاء الملك فينبغي ان لا يمنع حق الوارث والتريم ايضا لبقاء الملك \* فقال انما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق أنفسهم \* اما معنى فظاهر \* واما صورة فلان المريض لا يملك البيع من وارثه بمثل القيمة واكثر كالا يملك ان يجابه ولا يملك الوارث ان يأخذ بنصيبه عينا من التركة ايضا بدون رضا الباقي \* ومعنى في حق غيرهم وهم الاجانب حتى جاز بيعه من الاجنبي بمثل القيمة \* وسوق هذا الكلام يشير الى ان حق الغرماء متعلق بالمال صورة ومعنى كحق الوارث لكنه نص في المبسوط ان حق الغرماء متعلق بالمعنى وهو المالية لا بعين المال ولهذا كان للوارث ان يستخلص العين لنفسه بقضاء الدين من موضع آخر \* وذكر في الذخيرة ايضا ان الحر المحجور عليه بسبب الدين اذا باع ماله من احد الغرماء بمثل قيمته صح كالباعه من اجنبي آخر بمثل القيمة ولكن لو قاص الثمن بدينه لا يجوز لان في المقاصة اثار البعض بالتضامن وانه ممنوع عنه كالمريض مرض الموت فهذه الرواية

ولما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق أنفسهم ومعنى في حق غيرهم صار اعتاقه واقعا على محل مشغول بعينه بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتن في ملك اليد دون ملك الرقبة فلذلك نفذ هذا ولم ينفذ ذلك وهذا اصل لا يخص فروعه



تدل على ان بيع المريض من الغريم يمثل القيمة يجوز \* تبين بهذا ان حق الغرما متعلق  
بالمعنى دون الصورة في حق انفسهم كافي حق الاجانب \* فكان الضمير في انفسهم وغيرهم  
راجعا الى الورثة دون الغرما وكان لفظ الغرمتنا ولا للغرما والاجانب جميعا اي حق الكل  
متعلق بالمال فحق الورثة متعلق به صورة ومعنى في حق انفسهم ومتعلق به معنى في حق  
غيرهم من الاجانب والغرما وحق الغرما متعلق به معنى لا صورة في حق انفسهم وفي حق  
غيرهم واذا كان كذلك صار اعتناق المريض واقعا على محل مشغول بعينه بحق الغير اي حق  
ملك الرقبة صورة ومعنى او معنى بالصورة فلم يمتد الى آخر ما ذكر في الكتاب \* وهذا اي  
المرض مع احكامه اصل كثير الفروع ( قوله ) واما الحيض والنفس فكذا \* الحيض في  
الشريعة دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصفر \* واحترز بقوله رحم المرأة عن  
الرعاف والدماء الخارجة الجراحات وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم \* وبقوله  
السليمة عن الداء عن النفس فان النساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث  
\* وبالصفر عن دم تراه من هي دون بنت تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع \* والنفس  
الدم الخارج من قبل المرأة عقبب الولادة \* وانها لا يعدمان اهلية لاهلية الوجوب  
ولا اهلية الاداء لانها لا يتخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا تسقط  
بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم \* لكن الطهارة عن الحيض والنفس شرطت للصلاة على  
وفاق القياس كالطهارة عن سائر الاحداث والائتناس \* وقد شرعت الصلوة بصفة اليسر  
فانها وان وجبت بقدرة ممكنة لكن في شرعها نوع يسر من حيث انها وجبت خمس مرات  
في اليوم واليلة ولم تجب خمسين مرة كافي الائم الماضية \* ومن حيث ان الخرج مدفوع فيها  
حتى لو لحق المصلي خرج في القيام سقط القيام عنه الى القعود ثم الى الائمة والاستلقاء على  
الظهر على ما عرف \* وفي فوت الشرط فوت الاداء ضرورة لتوقف المشروط على الشرط  
\* وفي وضع الحيض والنفس ما يوجب الخرج في القضاء اي قضاء الصلوات فان الحيض  
لما لم يكن اقل من ثلاثة ايام ولياليها كان الواجب دخلا في حد التكرار لا بحالة \* وكذا  
النفس في العادة يكون اكثر من مدة الحيض فيتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم  
للخرج وهو مدفوع شرعا \* فلذلك اي لزوم الخرج \* وضع اي اسقط القضاء عن  
الحيض والنساء \* وقد جعلت الطهارة عنهما اي عن الحيض والنفس شرطا لصحة الصوم  
ايضا \* نصا وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحيض تدع الصوم والصلوة  
في ايام اقرائها وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لامرأة سألتها ما بالنا نقضي الصوم  
ولا نقضي الصلوة في الحيض احرورية انت كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نقضي  
الصوم ولا نقضي الصلوة \* بخلاف القياس لان الصوم يتأدى مع الحدث والحائض بالاعتناق  
فيجوز ان يتأدى مع الحيض والنفس ايضا لولا النص فيؤثر اشتراطها في المنع من الاداء \* ولم يمتد  
الى القضاء اي اسقاط القضاء يعني لما كانت الطهارة عن الحيض والنفس شرطا لاداء الصوم

واما الحيض والنفس فانهما  
لا يعدمان اهلية بوجد لكن  
الطهارة للصلاة شرط  
وقد شرعت بصفة اليسر  
الاداء وفي وضع الحيض  
والنفس ما يوجب الخرج  
في القضاء فلذلك وضع عنهما  
وقد جعلت الطهارة عنهما  
شرطا لصحة الصوم ايضا  
بخلاف القياس فلم يمتد الى  
القضاء

بخلاف القياس لا ينهز لزومها فيما وراء صحة الاداء بل جعل في حق القضاء كان الطهارة ليست  
بشرط وانها تركت الاداء مختارا فيجب القضاء \* ولم يكن في قضاؤه اي قضاء الصوم خرج  
لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يكون مستغرقا لوقت الصوم  
وهو الشهر \* فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه كن اغنى عليه  
مادون يوم واليلة \* فان قيل \* ينبغي ان يكون النفس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر  
كما كان مسقطا لقضاء الصلوة \* قلنا \* حكمه مأخوذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن  
الحيض مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفس كذلك وان استوعب الشهر \* ولما سقط الحيض  
الصلوة لا بحالة اسقط النفس ايضا وان لم يستوعب اليوم واليلة وكذا وقوعه في وقت  
الصوم من النوادر فلا يبيح الحكم عليه كالاغناء اذا استوعب الشهر \* بخلاف الصلوة فان  
وقوعها في اوان الصلوة من الوازم فاقتر في اسقاط القضاء لدخول الواجب في حد التكرار  
لا بحالة \* ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت  
الصوم من النوادر ايضا لان الجنون معدوم للاهلية اصلا فكان القياس فيه ان يسقط وان  
لم يستوعب الا ان تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفس فلا يتخل بالاهلية  
فلا يوجب سقوط القضاء فافترقا كذا في بعض فوائد هذا الكتاب ( قوله ) واما الموت فكذا \*  
الموت ضد الحياة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة  
ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحياة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحياة يلزم من وجوده  
زوال الحياة ولما كانت الحياة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للجزالة لفوات الشرط  
فلهذا قال انه ان عجز كذا اي ليس فيه جهة القدرة بوجه \* واحترز عن المرض والرق والصفر  
والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص لبقائه نوع قدرة فيها العجز بخلاف الموت  
متناف لاهلية احكام الدنيا بما فيه تكليف لان التكليف باحكام الدنيا يعتمد القدرة فاذا تحقق  
العجز اللازم الذي لا يرجي زواله سقط التكليف بها في الدنيا ضرورة \* وهو الاداء عن  
اختيار هذا الغرض بالنسبة الى المكاتب من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى صاحب الشرع  
فالمقصود من التكليف بتحقيق الابتلاء ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء اختيار العبد فيكون  
مبتلى بين ان يفعله باختياره فيتاب به وبين ان يتركه باختياره فيعاقب عليه \* ولهذا اي  
ولفوت الغرض وهو الاداء عن اختيار \* قلنا ان الزكوة تبطل اي تسقط عن الميت في  
حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من الزكاة خلا فالشافعي رحمه الله بناء على ان الفعل  
هو المقصود في حقوق الله تعالى عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل  
حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة وسقط الزكوة به عنده  
كما في دين العباد \* وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة كما مر بيانه \* وكذلك  
اي ومثل حكم الزكوة حكم سائر القرب في السقوط \* وانما يبقى عليه الماء ثم لا غير  
لان الائم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في ملك الاحكام ( قوله ) واما القيم

ولم يكن في قضاؤه خرج  
فلم يسقط اصله واحكام  
الحيض والنفس كثيرة  
لا تحصى عددها واما الموت  
فانه عجز كله متناف لاهلية  
احكام الدنيا مما فيه تكليف  
حتى وضعت العبادات كلها  
عنه والاحكام نوعان احكام  
الدنيا واحكام الآخرة فاما  
احكام الدنيا فانواع اربعة  
قسم منها ماهو من باب  
التكليف والثاني مآشرع  
عليه حاجة غيره ومنها  
مآشرع له حاجته ومنها  
ما لا يصلح لقضاء حاجته هذه  
احكام الدنيا فاما القسم الاول  
فقد وضع عنه لفوات غرضه  
وهو الاداء عن اختيار  
ولهذا قلنا ان الزكوة تبطل عنه  
وكذلك سائر القرب وانما  
يبقى عليه المائم واما القيم  
الثاني فانه ان كان حقا متعلقا  
بالعين يبقى ببقائه لان فعله فيه  
غير مقصود وان كان دينيا  
لم يبق بمجرد الذمة حتى  
يضم اليه مال او ما يؤكده  
الذمم وهو ذمة الكفيل لان  
ضمف الذمة بالموت فوق  
الضمف بالرق لان الرق  
يرجى زواله غالبا وهذا  
لا يرجي زواله غالبا فقل  
انها لا تحتل الدين بنفسها



الثاني وهو الذي شرع عليه حاجة غيره فلا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين اولم يكن \* فان كان حقا متعلقا بالعين كالمهر ونحوه والمصوب والمبيع والوديعة يبقى بقاءه اي بقاء العين على تاويل العين \* لان فعل العبد في العين غير مقصود اذا المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالاموال \* واذا كان كذلك يبقى حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفعل منه \* وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة اولم يكن كالديون الواجبة بالمعاوضة \* فان كان دين لم يبقى بمجرد الذمة حتى يضم اليه اي الذمة على تاويل المذكور او الضمير راجع الى المجرد \* لان الرق يرجي زواله غالبا يعني بالاعتاق لانه امر مندوب اليه \* وهذا اي الموت لا يرجي زواله غالبا وان احتمل ذلك بطريق الكرامة كما كان في زمان عيسى وعزير عليهما السلام بطريق المعجزة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والنكسب انما لضعفها لا تحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى (قوله) ولهذا اي ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالمساقط في احكام الدنيا لقوات محله وان بقي في احكام الآخرة \* وذلك لان الذمة ثابتة للانسان بكونه مخاطبا متمملا امانة الله عز وجل وبالموت خرج من اهلية الخطاب والتصل لعدم صلاحه لهما ففرقا ان ذمته لم تبقى صالحة لوجوب الحقوق في احكام الدنيا وان بقيت في حق احكام الآخرة لكون الميت معد الحياة الآخرة كالجنين معد للحياة الدنيا \* الا ترى انما لم يبق محلا لوجوب الحقوق فيها ابتداء بعد الموت وكما يشترط المحل لابتداء الالتزام يشترط لبقاء الحق لان ما يرجع الى المحل لابتداء والبقاء فيه سواء ثبت ان الدين لم يبق في احكام الدنيا لعدم محله \* ويدل على سقوطه في احكام الدنيا ما اشير اليه في الكتاب وهو ان ثبوت الدين اي وجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجده المطالبة وقد سقطت المطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يبق مال يؤمر الوارث او الوصي بالاداء منه ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل لا لالتزام اصل الدين بدليل بقاء الدين بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها واستحالة حلول الشيء الواحد محلين في وقت واحد \* وقد عرفت المطالبة ههنا فلا يصح التزام المطالبة بعد سقوطها \* الا ترى ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان كان لا يحبس فيه وهناك لا تصح الكفالة لتأديها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصيل فهنا اولي ان لا يصح لانها تؤدي الى ان يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا \* بخلاف العبد المحجور بقر بالدين فكفيل

عنه رجل صح هذا التكفل منه وان لم يكن العبد مطالباه لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكاف فتكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه المولى فيطالب في الحال ويتصور ان يعتقه المولى فيطالب بعد العتق فلا تصورت المطالبة في الحال وفي ثاني الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم اذا صححت الكفالة يؤخذ التكفل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان تأخر المطالبة عن الاصيل مع توجهها لعذر عدم في حق التكفل كن كفيل بدين عن مفلس حي يؤاخذ به في الحال وان لم يؤاخذ الاصيل به لان العذر المؤخر وهو الافلاس يختص بالاصيل \* بخلاف ما اذا كفيل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به التكفل قبل حلول الاجل \* لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى انقضاء الاجل فلا يقدر التكفل على التزامها حالة \* وقوله وانما ضمت المالية اليها جواب عما يقال لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمالها الدين كما في حق الحر \* فقال انما ضمت مالية الرقبة الى الذمة لاجل احتمال الدين في حق المولى ليتمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد \* وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله تصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الدين واجب عليه بعد موته اذا لموت لم يشرع مبر ما للحقوق الواجبة عليه ولا مبطلا لها الا ترى انه لو اخلف كفيل به ثم كفيل به انسان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه لما سحت الكفالة بعد الموت وان كان به كفيل لان برائة الاصيل توجب برائة الكفيل الا ترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه لو حفر بئر في الطريق فثاب فيها مال او انسان بعد موته يجب الضمان عليه فلان يبقى عليه الدين الواجب في حيوته كان اولى فثبت ان الدين باق في الذمة بعد الموت وهو واجب التسليم والايفاء موصوف بانه مطالب حقا للمدعي ولهذا يطالب به في الآخرة بالاجماع ولو شهره مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء يثبت حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة اذ الاستيفاء هو المطلوب منها فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة ايضا \* لكنه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء كدرة لانسان اسقطها اخر في البحر كانت مملوكة لصاحبها ولا يأخذها للعجز والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفيل عن حي مفلس وكما لو كان الدين مؤجلا \* قالوا وجب ما ذكرنا مؤيد بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى بمنارة رجل من الانصار فقال لا صحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او دينارا فانتم عن الصلوة عليه فقال علي و ابو قتادة رضي الله عنهما هما على يا رسول الله فضلي عليه فلو لم تصح الكفالة لما صلى لان المانع كان هو الدين ومتى لم تصح الكفالة لم يتغير حكمه ففي مانعنا \* والجواب عنه اننا لانسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا \* لان ذلك لعدم اي

وانما ضمت المالية اليها في حق المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله صح لان الدين مطالب به لكننا عجزنا عنها والجواب عنه انه غير مطالب به لان ذلك انعدم لمعنى في محل الدين لا لمعجزنا معنى فبنا

ولهذا قيل ان الكفالة عن الميت المفلس لا يصح وهو قول ابي حنيفة رحمه الله كان الدين ساقط لان ثبوته بالمطالبة وقد عرفت بخلاف العبد المحجور بقر بالدين فيكفل رجل عنه صح لان ذمته في حقه كاملة



عدم المطالبة باعتبار معنى في الحل وهو ضعف الذمة او خرابها فيكون الدين غير مطالب بنفسه لمعنى فيه وهو سقوطه لعدم الحل لا يعجز بالمعنى فينا كالذي ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لعدم الدين لا يعجز فيه من المطالبة كذا هنا . بخلاف الدرة الساقطة في البحر فان العجز عن الاخذ لمعنى فينا لالانها غير ممكن الاخذ في نفسها \* وبخلاف الكفالة عن المفلس الحى فان الذمة كاملة محتملة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق المطالبة كما كان اذا استقبل مطالبة المفلس خصوصا عند ابي حنيفة رحمه الله لان الافلاس لا يتحقق عنده فتصح الكفالة \* وبخلاف الدين المؤجل لان المطالبة فيه مستحقة على سبيل التأجيل فيصح استيفاءها بعقد الكفالة \* واستدلوا لهم بالحديث ليس يصح اذ ليس في الحديث انه لم يكن هناك مال ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان هذه كفالة صحيحة مبتدأة على وجه يبنى عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة والملازمة والحبس والجبر على القضاء بل احتمال الاقرار واحتمل العدة وهي اقرب الوجوه لان الكفالة لا تصح لغائب عند الاكثر ولا يصح للمجهول بلا خلاف وكان النبي صلى الله عليه وسلم كما كان يتبين للمال لان الظاهر هو امكان القضاء قبل الهلاك كذا في الاسرار ( قوله ) ولهذا اى ولان سقوط الدين عن الميت وتقدر الاجاب عليه لضرورة ضعف الذمة او خرابها لذمة الميت الديون . مضافا صفة مصدر محذوف اى لزوما مضافا الى سبب صح في حيوته بان حفر بئرا في الطريق فتاف فيها انسان او مال بعد موته لزم ضمان النفس على عاقلة وضمان المال في ماله مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق عليه لان سبب الضمان لما وجد منه في حاله الحية . امكن استناد الوجوب الى اول السبب وقد كانت الذمة صالحة للوجوب في ذلك الوقت فوجب القول بالضمان لاندفاع الضرورة المانعة عن الاجاب بامكان استناده الى حال كمال الذمة \* ولهذا اى ولان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها ولكنها اذا تقوت بالمؤكد احتملت صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لانه ترك مالا فقد تقوت الذمة به لانه محل الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وقد صار المال عونا للذمة في بعض الاحال لتحمل الدين كما في العبد والمريض واذا كان كذلك سبق الدين ببقائه فتصح الكفالة وكذا اذا خلف كفيلا لان ذمة الكفيل لما انضمت الى ذمة الاصيل فيتحمل المطالبة تقوت ذمته بعد موته ببقاء ذمة الكفيل فيبقى الدين في ذمته فتصح الكفالة \* وقيل معناه ولان السقوط لضرورة ضعف الذمة صح الضمان عن الميت اذا خلف مالا او كفيلا لاندفاع الضرورة وذلك انه اذا خلف مالا امكن استيفاء الدين من المال ومطالبة الوصى به لتعلق حق الغريم بالمال في حال المرض ولما تعلق الدين بالمال حال قيام الذمة والمتعلق بالمال لا يكون الا للاستيفاء ببقى الدين بعد الموت لان سقوطه لم يكن باعتبار براءة من عليه الحق اصلا بل لضرورة راجعة الى الحل فيقدر بغيرها فاذا وجد له محل بوجه سبق والمال محل الاستيفاء فيبقى في حق الاستيفاء ولما بقي تحت الكفالة \* واذا خلف كفيلا تحول الدين

الى ذمته بخراب ذمة الاصيل لان الكفالة وان كانت ضم الذمة الى الذمة في المطالبة لا في اصل الدين ولكنها ينبغي مجوزة لتحويل الدين الى ذمة الكفيل عند الضرورة كما اذا ادى الكفيل الدين او وهب له يتحول الدين من ذمة الاصيل الى ذمة الكفيل ضرورة صحة الاداء والهبة وقد دعت الضرورة ههنا الى التحويل ليتمكن ايفاء حكم الكفالة فوجب القول به فلذلك تصح الكفالة \* فالطريق الاول يقتضى ان يصح الكفالة عن الاصيل وعن الكفيل ايضا والطريق الثانى يوجب ان يصح عن الكفيل دون الاصيل اليه اشير في الطريقة البرغرية . ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قتل المفلس المدينون عمدا فكفل بالدين الذى عليه انسان صحت وان لم يكن الفصاص مالا \* لانه يمرض ان يصير مالا بغيره وبعض الشركاء او يمكن الشبهة فتلزم توجه المطالبة في الدنيا بقضاء ذلك الدين بجعل الدين باقيا حكما فتصح الكفالة \* واما المتبرع اذا ادى فانما صح لان الاداء يلاقى جانب صاحب الحق دون المدينون حتى لو كان في حال حيوته لم يصير المدينون مؤديا بل يبرأ كما لو ابراه رب الدين عنه والدين باق في حق صاحب الدين لانه لم يخرج من ان يكون مستحقا بموت الآخر وحكم السقوط عن المدينون لضرورة فوت الحل فيقدر بغير الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له كذا في الاسرار ( قوله ) وان كان شرع عليه بطريق الصلة اى وان كان ماوجب عليه حاجة الغير مشروعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر ونحوها \* يعال بالموت اى سقط به لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوات فالموت به اولى \* الا ان يوصى فيصح من الثلث لان الشرع جواز تصرفه في الثلث نظرا له ونفع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها نظرا له ( قوله ) واما الذى اى الحكم الذى شرع للعبد وهو القسم الثالث \* فبناء على حاجته \* لان مرافق البشر اى ما يرتفقون به من المشرعات . انما شرعت لحاجتهم \* لان العبودية لازمة للبشر فانها صفة تثبت فيهم لكونهم مغاوين محدثين بخلاف الله عز وجل وباحدائه ولا يتصور زوال هذه الصفة عنهم والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما تدفع به حوائجهم \* والموت لا ينافى الحاجة لانها تنبئ عن العجز الذى هو دليل النقصان ولهذا قيل الحاجة تقص يرتفع بالمطلوب وينجبر به ولا يعجز فوق الموت ففرقا ان الموت لا ينافى الحاجة . واذا كان كذلك يبقى له اى للميت مما كان مشروعا له حاجته ما يقتضى به الحاجة \* ولذلك اى ولان بقاء التركة على ملكه للحاجة قدم جهازه ثم ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا ترى ان في حال الحياة لباسته مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان يتزعوا ثيابه لمساس حاجته اليها فكذا بعد الممات \* وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين فاما اذا كان متعلقا بها كما في المستاجر والمرهون والمشتري قبل القبض والمبدل الحائى ونحوها فصاحب الحق احق بالعين واولى بها من صرفها الى التجهيز لتعاق حقه بالعين

وان كان شرع عليه بطريق الصلة يعال الا ان يوصى فيصح من الثلث واما الذى شرع له فبناء على حاجته لان مرافق البشر انما شرعت لهم لحاجتهم لان العبودية لازمة للبشر والموت لا ينافى الحاجة فبقى له ما يقتضى به الحاجة ولذلك بقيت التركة على حكم ملكه عند قيام الديون عليه ولذلك قدم جهازه ثم ديونه وذلك صحت وصاياها كلها واقعة ومفوضة

فهذا لزمته الديون مضافا الى سبب صح في حيوته ولهذا صح الضمان عنه اذا خلف مالا او كفيلا



تماما مؤكدا \* ولذلك اى ولبقاء الحاجة تحت وصاياه كلها اذا لم تجاوز الثالث لان الشرع لما نظر له وقطع حق الوارث عن الثالث لحاجته الى تدارك ما فرط في حياته تحت وصاياه .  
واقعة اى منفذة بان اوصى بنفسه بشئ او تبرع في حال مرضه بشئ او اعطى عبدا او ذمرا او ما  
اشبه ذلك \* ومفوضة اى الى الورثة بان اوصى باعتاق عبد بعد موته او ببناء مسجد او ربط  
من ثلث ماله ونحوها \* ولذلك اى ولبقاء ما ينقض به حاجته \* بقيت الكتابة بعد موت  
المولى بالاخلاق لان صحة الكتابة باعتبار مالكته ليصير معتقا ويحصل له البديل مع ذلك  
بتقابله فوات ملك الرقة وحاجته الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول  
الاعتاق منه بعد الموت ليحصل الولاء له وليتخلص به من العذاب على ما قال عليه السلام  
ايما مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله تعالى بكل عضو منه عضوا من النار \* ويحتاج الى حصول بدل  
الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتخلص به من العذاب ايضا فلذلك تبقى الكتابة بعد  
موت ( قوله ) ولذلك اى وللاحتياج الى بقاء الكتابة بقيت الكتابة عندنا بعد موت المكاتب  
عن وفاء فتؤدى كتابته ويحكم بحريته في آخر اجزاء حياته حتى يكون ما بقى ميراثا لورثته  
وهو مذهب على وابن مسعود رضى الله عنهما \* وقال زيد بن ثابت رضى الله عنه ينسخ  
الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان المقود عليه هو الرقة اذ  
العقد يضاف اليها وعند فساد العقد يرجع الى قيمتها كما يرجع الى قيمة المبيع عند فساد العقد  
وقد فات بموته قبل سلامته له فيوجب انفساخ العقد كما اومات عاجزا وكما لو هلك المبيع قبل  
القبض . ولانه لو بقي انما يبقى ليعتق المكاتب بوصول البديل الى المولى اذ المقصود من العقد في  
جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل لاعتق ابتداء لما في العتق من احداث قوة المالكية وذلك  
لا يتصور في الميت \* ولان الرق من شرطه والميت لا يوصف بالرق ولا يجوز ان يستند العتق  
الى حال حياته لان المتعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي اسناده الى حال حياته اثبات العتق  
قبل وجود الشرط وهو الاداء \* وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد موت المولى امكن  
القول ببقاء الكتابة لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند ادائه البديل  
بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال الحياة فوته لا يعمل الكتابة فاما العبد فحل العتق  
وانما يحتاج الى عملية التصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطلت العملية فيطل الحكم .  
يوضح ما ذكرنا ان الصحيح اذا علق طلاق امراته بشرط ثم جن او اغشى عليه فوجد الشرط  
يقع الطلاق وان لم يكن الجنون او المغمى عليه اهلا للايقاع عند وجود الشرط ولو ابانها  
وانقضت عدتها ثم وجد الشرط لا يقع الطلاق لانها لم تبقى محلا للطلاق . ولو اوصى بعتق  
عبده او قال لعبدك انت حر بعد موتى كان صحيحا ولو قال بعد موتك كان لغوا فمرفقا ان الفرق  
نابت بين موت المولى وبين موت المكاتب \* ونحن نقول الكتابة عقد معاوضة وتمليك على  
سبيل الاستحقاق والازوم فان المكاتب ملك بها يده وقصره من حيث الاكتساب ومكاسبه  
من حيث اليد والتصرف ايضا على سبيل الازوم وهو معنى قوله المكاتب مالك بحكم عقد الكتابة

ولذلك بقيت الكتابة  
وهي مشروعة لحاجة  
المكاتب وهي اقوى  
الحوايج الا ترى انه ندب  
فيه حط بعض البديل  
فاذا جاز بقاء مالكية المولى  
بعد موته ليصير معتقا فلان  
يبقى هذه المالكية ليصير  
معتقا اولى

والمولى ملك في مقابله مال الكتابة من حيث يتأمله بذلك ويجسد عليه وان لم يملك اصل المال  
وثبت للمكاتب بما ملك حق ان يؤدى الكتابة من ملكه فيحرز به نفسه وحرية كما ثبت للمالك حق  
ان يقبض فيتم ملكه في اصل المال فهذا يتم ملكه بالقبض في رقة المال والمكاتب يتم  
احراز نفسه بالاداء من ملكه فكان لكل احد حق قبل صاحبه بالعقد بحق المالكية الثابتة  
بهذا العقد وتبين ان مالكية المولى الثابتة بهذا العقد شرعت لحاجته الى ملك البديل وصيرورته  
هذه المالكية كما ان مالكية المولى الثابتة بهذا العقد شرعت لحاجته الى ملك البديل وصيرورته  
معتقا بواسطته واحرازه الولاء الذي صار المعتق به بمنزلة الولد وهو اى حاجة المكاتب الى  
الحرية اقوى الحوايج لان الحرية راس مال الحى في احكام الدنيا اذ الرقيق في حكم الاموات  
لان الرق اثر الكفر الذى هو موت حكميا ويدخل المعتق في احكام الاحياء والدليل على كونها  
اقوى الحوايج انه ندب في هذا العقد الى حط بعض البديل بقوله عز ذكره وآتوهم من مال  
الله الذى انبىكم ليكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت من المالكية للمولى  
يبقى بعد موته لحاجته الى ملك البديل ونسبة الولاء اليه بصيرورته معتق فلان يبقى ما ثبت  
بمكاتب من المالكية بعد موته لحاجته الى حصول الحرية كان اولى لان حاجته الى تحصيل  
الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء \* وقوله واما المملوكية فتابعة في الباب جواب عما يقال  
لو قلتم ببقاء ملكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكيته اذ المكاتب عبد ما بقى عليه درهم ولا يمكن القول  
ببقاء مملوكيته بعد الموت لان ابقاء المالكية لمعنى الكرامة ولا كرامة في ابقاء المملوكية لانها  
تنبى عن الذل والهوان واذا لم تبقى المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فتفسخ  
الكتابة . فقال بقاء المملوكية يكون تبعا لبقاء المالكية لا مقصودا بنفسه . وبياننا قد احتجنا  
الى ابقاء المالكية لما قلنا ولا يمكن ذلك الا ببقاء المملوكية وعملية التصرف الى وقت الاداء فيبقى  
المملوكية شرطا لتحقيق المالكية وليست هي بمقصودة بالبقاء انما المالكية هي المقصودة استدلالا  
بحسب انب المولى لكن من شرط بقائها بقاء المملوكية ليمكن ابدال العتق فيها فتحقق المالكية  
والشروط اتباع فبقيناها تبعا . يوضحه ان المكاتب يبقى بعد الموت مالا من وجه لا من  
كل وجه لانه كان في حال الحياة كذلك ومن ضرورة بقاءه مالا من وجه ان يبقى معه مملوكية  
من وجه اذ لو لم يبق مملوكا من وجه لصار مالا من كل وجه ولم يكن في حال الحياة كذلك  
\* ولما ثبت ان المملوكية باقية من وجه حكمنا بنفوذ العتق لوجود شرطه وقررت به مالكته  
التي استفادها بالعقد واذا ثبت استندت الى اخر اجزاء حياته لان الارث ثبت من وقت  
الموت فلا بد من اسناد المالكية والعتق المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى ثبت ملك  
البديل عند القبض واستند ملكه الى حال حياته فكذلك ههنا كذا في الطريقة البر غرية  
\* ومن اصحابنا من حكم بقاء المملوكية قصدا فقال لما جاز ان تبقى مالكية المولى بعد موته  
ليصير معتقا جاز ان تبقى مملوكية المكاتب بعد موته ليصير حرا لان المملوكية التي هي تبى  
عن الضعف البق بحال الميت من المالكية التي هي ضرب قوة والدليل على جواز بقاء المملوكية

واما المملوكية فهي تابعة  
في الباب



بعدموته لحاجته ان كفن العبد بعد موته على مولاه ولا سبب لاستحقاقه عليه سوى المملوكية  
 ومنهم من يقول لان الحكم ببقاء المملوكية ولا يجمعه حرا بعد الموت ولكننا نسند حرية الى  
 حال حيوته لان بدل الكتابة كان في ذمته والدين يتحول من الذمة الى التركة لان الذمة لا تبقى  
 محلا صالحا للدين بعد الموت ولهذا حل الاجل بالموت فاذا تحول بدل الكتابة الى التركة  
 فرغت الذمة منه وفراغ ذمة المكاتب بوجوب حرمة الا انه لا يجوز الحكم بحريته مالم يصل  
 المال الى المولى فاذا وصل المال اليه حكم بحريته في آخر جزء من اجزاء حيوته ومنهم من  
 يقول لاحاجة الى ابقاء المملوكية فان حكمنا بحريته بعد الموت ثم اسندناها الى حال الحيوة لان  
 المقصود من ابقاء العقد حرية اولاده وسلامة اكسابه لاحرية قصدا والولد قائم قابل للعق  
 والكسب قابل للملك ولكن الشرط وفوذ العتق في المكاتب فيثبت عتقه شرطا لا مقصودا فلا  
 يراعى فيه كون الحل قابلا لهذا الحكم كما ان الملك في المغلوب لما ثبت شرط الملك البدل لا مقصودا  
 بنفسه ثبت عنه اذ البدل مستندا الى وقت النصب وان كان المصوب مالكا او ابقا وقت الاداء  
 ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قتل المكاتب خطأ وقد ترك وفاء بكتابه حيث يضمن القاتل  
 قيمته لا دينه وحكم بموته حرا لكان المضمون دينه لانا اسندنا حرية الى آخر اجزاء  
 حيوته والجرح وجد قبله ومن جرح مكاتباً ثم عتق ثم تولى يضمن قيمته لا دينه لان الوجوب  
 مضاف الى الجرح وهو عبد في تلك الحالة ولا يلزم ايضا ما اذا اوصى الى رجل او لرجل  
 بشئ لا يجوز ايضا ووصيته وكذا لو قذفه انسان بعد موته عن وفاء واداه بدل كتابته لا يحد  
 ولو حكم بحريته في حال حيوته لجاز ايضا ولقد قاذفه لانا قدينا ان اسناد حرية في حكم  
 الكتابة للضرورة فلا يظهر فيما لا ضرورة فيه ولان الحرية الثابتة بالاسناد ثابتة من وجه  
 دون وجه فلا يثبت بها الاحصان والحد لا يجب بقذف غير الحصن فاما الحرية فيثبت مع الشبهة  
 وكذا الميراث فلا يمنع للاسناد بدوياً (قوله) ولهذا اي ولانه تبقى بعد الموت ما ينقض به حاجة  
 الميت وجبت الموارث اي ثبت بطريق الخلافة عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في  
 امواله بعد موته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون  
 انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه فيكون نظرا من هذا الوجه ولكن من حيث ان  
 حقيقة الانتفاع لا يحصل له وفي الانتفاع الحكمي وهو حصول الثواب له الوارث والاجنب  
 سواء لا يكون فيه زيادة نظر فكان نظرا له من وجه فهذا معنى قوله نظرا له من وجه  
 بخلاف تعلق حتى الغريم بماله وايضا دينه فان نفقه راجع اليه لان الدين حايل بينه وبين  
 الجنة فكان اضاؤه سببا يوصله الى الجنة وخلاصه من المذاب فكان نظرا له من كل وجه  
 (قوله) دينا متعلق بالنسب والسبب جيمادينا كولي العتاقة والمولاة والزوجة والزوجة  
 اودينا بلا نسب وسبب كرامة المسلمين فان من مات ولا وارث له يوضع ماله في بيت المال  
 الذي اعد لحوائج المسلمين (قوله) ولهذا اي ولان الموت من اسباب الخلافة لما بينا ان  
 الموارث تجب بهذا الطريق صار التعلق بالموت اي تعلق الايجاب به سواء كان اسقاطا

ولهذا وجبت الموارث  
 بطريق الخلافة عن الميت نظرا  
 له من وجه حتى صرفت الى من  
 يتصل به نسباً او سبباً او دينا  
 اودينا بلا نسب وسبب

بان قال اذا مات فانت حرا وتملكك بان اوصى بشئ من ماله والمراد من التعلق الاضافة بخالف  
 سائر وجوه التعلق حتى صح تعلق التملك به اذ معنى الوصية بان المال هو التعلق ولم يتصح  
 سائر الشروط ولزم تعلق العتق به بحيث لم يجز ابطاله بالبيع عندنا ولم يلزم تمايقه بسائر  
 الشروط بهذه المثابة حتى جاز ابطاله بالبيع وكذا التعلق بالموت لا يمنع انعقاد السبب  
 في الحال كشرط الخيار في البيع بخلاف سائر التعاقبات وحاصل هذا الفصل ان بيع  
 المدير المطلق وهو الذي عاق عتقه بمطلق موت المولى بان قال لعبد اذا مات فانت حرا  
 او انت حرا عن دبر منى او دبرك لا يجوز عندنا وعند الشافعي يجوز وانفقوا على ان يبيع المدير  
 المقيد بان قال المولى ان مت من مرضي هذا او ان قدم غني او ان اشفي الله مرضي فانت  
 حرا بعد موتى يجوز احتج الشافعي رحمه الله بان التدبير وصية لانه ايجاب مضاف الى  
 ما بعد الموت ولهذا يعتبر من الثلث ولو كان ايجابا للحال لما اعتبر من الثلث والوصية لا تمنع  
 التصرف كما اذا اوصى به لرجل ولا يقال هذه وصية لازمة لانها تعلق عتق بشرط  
 لا نأقول الا زوم من هذا الوجه لا يمنع التصرف في ان يبيع العبد المخوف بعتقه جائز سواء  
 عاق عتقه بشرط كائن كجبي غدا او بشرط فيه خطر كدخول الدار ونحن نقول هذا  
 شخص تعلق عتقه بمطلق موت المولى فوجب ان لا يجوز بيعه كما في ام الولد وتحققه  
 ما اشير اليه في الكتاب ان الموت من اسباب الخلافة لما بينا في الموارث فيصير التعلق اي  
 تعلق الايجاب اسقاطا كان او تملكك بالموت وهو امر كائن بين يدين ايجاب حق ان وقع له الايجاب  
 في الحال بطريق الخلافة عن الميت وقوله وهو كائن بيقين ايمان بتحقيق الخلافة فان الموت  
 لما كان كائنا لا محالة كان التعلق به اثبات الخلافة بلا شك قال القاضي الامام  
 ابو زيد والا امام فخر الدين البرغري رحمه الله ان الايض اثبات عقد الخلافة في ملكه  
 للموصى له مقدم على الوارث فاعتبر للحال سببا لا ثبات الخلافة كالنسب  
 والولاء وذلك لان حال الموت حال زوال املك وتمايق الايجاب اسقاطا كان او تملكك  
 بحال زوال الملك لا يصح فلم ان السبب يكون منقدا حال بقاء الملك والحق ثابت لكن  
 على سبيل التأجيل الا ترى ان الخلافة يعني الخلافة الثابتة بالشرع اذا ثبت سببها وهو  
 مرض الموت ثبت بذلك السبب حق للخليفة وهو الوارث يصير المريض بنبوت ذلك الحق له  
 محجورا عن التصرف الذي يبطل ذلك الحق فكذلك اذا ثبت سبب الخلافة بالنسب اي  
 بتعيين الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا وقال بعبد انت حرا بعد موتى او اذا مات فانت  
 حرا ثبت للموصى له ولا يبعد بهذا السبب حتى في الموصى به وفي الرقبة في الحال على وجه  
 يصير الموصى محجورا عن ابطاله اذا كان لازما وصار المال من ثمراته اي ثمرات ثبوت  
 سبب الخلافة يعني ان الايض اثبات الخلافة والملك يثبت حكما ثبوت سبب الخلافة لان  
 يكون الايض تصرفا في المال قصدا فانه لو قال اوصيت لفلان بثلث مالي ولا مال له يصح حتى  
 لو حدث له مال ثم مات كان ثلثه للموصى له ولو كان تملكك للمال قصدا كان قيام المال شرطا

ولهذا صار التعلق بالموت  
 بخلاف سائر وجوه التعلق  
 لان الموت من اسباب  
 الخلافة فيصير التعلق به وهو  
 كائن بيقين ايجاب حق للحال  
 بطريق الخلافة عنه



وبدليل ان الملك يثبت للموصى له بموت الموصى من غير قبول كايثبت في المواريث ويمتنع بالدين كما يمتنع به ملك وارث ثبت ان الايصاء ايجاب سبب الخلافة للحال ويثبت حكمه عند الموت ولما كان سببا للحال يثبت للموصى له حق في الحال يصير حقيقة عند الموت كافي حق الوارث فينظر من بعد اى من بعد ثبوت الحق بثبوت سبب الخلافة فان كان الحق غير لازم باصله كافي الوصية بالمال كان للموصى ولاية ابطاله بالبيع والهبة والرجوع ونحوها لان سبب الخلافة وان كان منعقدا لكن الحق الثابت به وهو حق الملك غير لازم فلم يلزم سببه ايضا قال القاضي الامام رحمه الله الخلافة في المال لا تلزم لانها خلافة تبرع بالمال ولو وهب ونجز الايجاب لم يلزم مالم يسلم ويقع الملك فهذا اولى وان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير منع هذا الحق الاعتراض عليه من المولى بما يبطله للزوم هذا الحق في نفسه لان العتق لازم لا يحتمل النقض حق العتق الثابت بناء على ثبوت السبب لا يحتمله ايضا كافي ام الولد . والزم في سببه وهو معنى التعليق فان تعليق العتق بسائر الشروط لازم لا يحتمل النقض لكونه بمنى فعليه بالموت الذي هو كائن لا محالة . وسبب الخلافة اولى بالزوم . وانما قال معنى التعليق لان قوله انت حر بعد موتى اضافة وليس بتعليق صورة ولكن فيه معنى التعليق باعتبار تأخر الحكم عن زمان الايجاب . فذلك اى للزوم حق العتق من الوجهين بطل بيع المدبر . قال شمس الائمة رحمه الله هذا السبب يعنى التدبير تقوى من وجهين . احدهما ان المتعلق مما لا يحتمل الابطال . والثاني ان التعليق بما هو كائن لا محالة . وهو موجب للخلافة فايذه القوة لا يحتمل الابطال والفسخ بالرجوع عنه ويجب للمدبر به حق الحرية في الحال على وجه يمنع بيعه ويثبت استحقاق الولاء للمولى على وجه لا يجوز ابطاله . بخلاف التعليق بسائر الشروط فان دخول الدار ونحوه ليس بكائن لا محالة والتدبير المقيد ليس بكائن لا محالة والتعليق بمجيء رأس الشهر ليس بسبب الخلافة والوصية بركة العبد لغيره تلك لا يحتمل الابطال بعد ثبوته . والى هذا المعنى اشار القاضي الامام رحمه الله ايضا فقال التدبير عتق مضاف الى وقت فيلزم كالاضافة الى غدا وما اضيف الى الموت الذي هو سبب الخلافة فيعتبر سببا في الحال لاستحقاق العتق بموت الموت كالنسب فيصير حكمه مأخوذا من اصلين لامن اصل واحد كقول الرجل لآخر اعتق عبدى ان شئت فانه يلزم يقتضى الجواب في المجلس بخلاف التوكيل وبخلاف اليمين لانه من حيث انه تعليق بشرط المشية يمين بالعتق فيلزم ومن حيث انه مفوض الى مشيئة تملك اذ المالك هو الذى يفعل ان شاء وان شاء يترك فيقتضى الجواب في المجلس كقول امر عبدى بيدك فيؤخذ حكمه من اصلين لامن اصل واحد . فتبين بهذا انه لا بد من الامرين المذكورين في الكتاب للتنصيص عن عهدة ما يرد سؤ الادلى هذا الاصل . وصار ذلك اى المدبر في عدم جواز البيع لاستحقاق حق العتق . كام الولد فانها استحققت بسبب الاستيلاء شيئين . حق العتق للحال لما بينا من تعلق العتق بالموت الذى هو امر كائن وهذا بالانقضاء . وسقوط تقوم عند ابي حنيفة

الا يرى ان الخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت لا وارت ثبت به حق يصير به المريض محجور افكذلك اذا ثبت بالنص وصار المال مرفعة فينظر من بعد فان كان الحق لازما باصله مثل حق العتق بالتدبير منع الاعتراض عليه من المولى لازومه في نفسه وللزوم وهو معنى التعليق فذلك بطل بيع المدبر وصار ذلك كام الولد فانها استحققت شيئين حق العتق لما بينا وسقوط تقوم عند ابي حنيفة رحمه الله لان تقوم بالا حراز يكون وقد ذهب

رحمه الله حتى لا تضمن بالنسب ولا باعتناق احد الشرىكين نصيبه منها عنده . وعند ابي يوسف ومحمد رحمه الله هي متقومة لان الثابت حق العتق وذلك مؤثر في امتناع البيع دون سقوط تقوم كما في المدبرة الا ان المدبرة تسمى للفرماء والورثة وام الولد لانه اهم لانها مصروفة الى حاجته الاصلية وحاجته مقدمة على حق الفرماء والورثة كحاجته الى الجهار والكفن اما التدبير فليس من اصول حوايجه فيعتبر من الثلث . وابو حنيفة رحمه الله يقول ان تقوم يثبت بالا حراز فان الصيد قبل الاحراز لا يكون مقوما وبمده يصير مقوما وقد ذهب الاحراز ههنا . لان الامة في الاصل اى الاصل في الامة انها تحوز لما ليتها والمنة منها تابعة ولهذا صح شراء اخته من الرضاع وشراء الامة المجوسية وشراء الاختين وان لم يوجد فيهن المنعة فاذا صارت فراشا بالاستيلاء صارت محضة محرزة للمنعة كالشكوة وصارت المسالية منها تابعة وذلك لانه لم يوجد في السرعة صورة يكون الاحراز للامرين مقصودا فاذا ثبت الاحراز للفراش مقصودا امسوق الاحراز للمالية مقصودا فصار الاحراز عدما في حكم المالية . فلذلك اى لدم الاحراز ذهب تقوم وقديفصل ملك المنعة عن ملك المالية كافي المشكوة فيجوز ان تبقى المنعة وتذهب المالية فتعدى الحكم الاول وهو ثبوت حق العتق في الحال على وجه يمنع من البيع الى المدبر . لوجود معناه وهو تعلق العتق بالموت الذى هو كائن لا محالة . دون الثاني وهو سقوط تقوم لعدم ما يوجب وهو الاحراز للمنعة ولهذا فارقت المدبرة ام الولد في انها تسمى للورثة والفرماء وتسمى المدبرة لهم لان صفة المالية والتقوم لما سبق في ام الولد لا يتعلق بها حق الفرماء والورثة فالتسمى لهم بل اتفق من كل المال والمدبرة لما احرزت للمالية لا بالمنعة تقوم في حق الفرماء والورثة فيتعلق بها حقهم فلذلك وجب عليها السعاية لهم ( قوله ) ولهذا اى ولان المسالكية تبقى بمسؤول الموت بقدر ما يقتضى به حاجة الميت قلنا ان المرأة تفصل زوجها بموتها لان النكاح في حكم القائم للحاجة مالم ينقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فبقى موقوفا على الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعى ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف وهو العدة وهي حق النكاح فتقوم مقام حقيقته في ابقاء حل المس والتفريق وقد قالت عائشة رضي الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الانساؤه تبنى لو علمنا ان الرسول عليه السلام يغسل بعد الوفاة لما غسله الانساؤه . وقد اوصى ابو بكر رضي الله عنه الى امرائه اسماء ان تغسله وكذا ابو موسى الا شعري رضي الله عنه . بخلاف المرأة اذا ماتت لم يكن لزوجها ان يغسلها وقال الشافعي رحمه الله له ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم قال لما يشة رضي الله عنها لومت غسلتك وكفنتك وصليت عليك . وقد غسل على فاطمة رضي الله عنها بمدموتها . ولان الملك جعل كلقائم في حق الرجل لحاجته الى الغسل فجعل كذلك في حقها ايضا لان ملك الحل مشترك بينهما . ولنا ان النكاح بموتها ارتفع بجميع علاقته فلا يبقى حل المس والتفريق كما اوصلتها قبل الدخول بها وذهب لان

لان الامة في الاصل يحوز للماليتها والمنعة تابعة فاذا صارت فراشا صارت محضة محرزة للمنعة والمالية تابعة فصار الاحراز عدما في حق المالية فلذلك ذهب تقوم وهو غرة المالية وانتدخت بفرقة المنعة فتعدى الحكم الاول الى المدبر لوجود معناه دون الثاني ولهذا قلنا ان المرأة تفصل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فبقى ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوايجه خاصة بعد الموت بخلاف المرأة اذا ماتت لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة



المرأة مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت . فلا تبقى اى المملوكة حقا للمرأة . لان ذلك اى المملوكة حق عليها فلا يمكن ابقاؤها حكما بعد فوات المحل بالموت لعدم الحاجة الى ابقائها نظرا الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يحكم ببقائها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة . ثم استوضح انقطاع النكاح في جانبها بالكلية بقوله الا ترى انه لا عدة على الزوج بعد موت المرأة حتى حل له الزوج باختها واربع سواها من غير تراخ ولو بقاء بعد موتها ضرب من الملك اوجب مراعاته بالعدة لان ملك النكاح تبوتا لم يشرع غير مؤكّد حتى تأكد بالحجة اى الشاهد \* والمسال اى المهر \* والمهرية اى حريم المصاهرة فكذا في حال الزوال بالموت وجب مراعاة حقّه بالعدة لان النكاح اذا تأكد لا يمكن قطعه بمرّة بل يجب العدة ليستحق الانقطاع بمضيها فيصير حق الزوج مؤدى بالبقاء على ملكه مدة ويعود حق المرأة في نفسها اليها وهما لم يجب العدة اصلا فلم ان في جانبها لم يوجد شيء من الملك \* ومعنى قوله عليه السلام غسلك قد باسباب غسلك \* وقد روى ان ام ايمن غسلت فاطمة رضى الله عنهما ولو ثبت ان عليا غسها فذلك لادعائه الخصوصية به حيث قال ابن مسعود رضى الله عنه حين انكر عليه ذلك اما علمت ان رسول الله عليه السلام قال فاطمة زوجتك في الدنيا والاخرة (قوله) واما الذى لا يصلح لحاجة الميت وهو رابع الاقسام الاربعة فالقصاص لانه شرع لدرك الثار ولتشفي الصدور لابقاء الحيوية على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها \* وقد وجب القصاص عند انقضاء حيوة المقتول وعند انقضاء حيوته لا يجب له اى لا يثبت له الا ما يصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا \* وقد وقعت الجناية على حق الاولياء الميت من وجه لا تنفعهم بحيوته فانهم كانوا يستأنسون به ويتصرفون به على الاعداء ويتفقون بماله عند الحاجة \* فوجبنا القصاص للورثة ابتداء بمعنى لا يثبت للميت اولاد ثم ينتقل اليهم بحيث تجرى فيه سهام الورثة كما ينتقل سائر الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول منفعة التشفي لهم دون الميت ولو وقع الجناية على حقهم من وجه \* والسبب انعقد للميت لان التلف نفسه وحيوته وقد كان متفعا بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه بها فكانت الجناية واقعة على حقه فيلغى ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء لولى القائم مقامه على سبيل الخلافة كائنت الملك لولى في كسب عبده المأذون ابتداء على سبيل الخلافة عن العبد وكائنت الملك لولى كل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل \* ويؤيده قوله تعالى ومن قل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا بين ان ابتداء ثبوت القصاص لولى القائم مقام المقتول كذا في البسوط وغيره (قوله) ولهذا اى ولما ذكرنا من الوجهين \* صح عفو الوارث عنه اى عن القصاص او عن القاتل قبل موت المجرور استحضار القياس ان لا يصح لان حقه انما ثبت بعد موت المورث فعفوه قبل

فلا تبقى حقا لها لان ذلك حق عليها الا ترى انه لا عدة عليه بعد ما ولو بقاء ضرب من الملك اوجب مراعاته بالعدة لان ملك النكاح لم يشرع غير مؤكّد الا ترى انه يؤكّد بالحجة والمال والمهرية واما الذى لا يصلح لحاجة القصاص لانه شريع عقوبة لدرك الثار وقد وجب عند انقضاء الحيوية وعند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته وقد وقعت الجناية على حق اوليائه من وجه لا تنفعهم بحيوته فوجبنا القصاص للورثة ابتداء والسبب قد انعقد للميت ولهذا صح عفو الوارث عنه قبل موت المجرور وصح عفو المجرور ايضا

موت المجرور يكون اسقاطا للحق قبل ثبوته فيكون باطلا كما لو ابرأ الوارث من عليه دين لمورثه قبل موته \* وصح عفو المجرور استحضار القياس ان لا يصح لان القصاص انما يجب بعد الموت لا للمورث لما ينشأ ان الوارث هو المنتفع به دون المورث فيكون المورث بعفوه مسقطا حق القبر ومسقطا للحق قبل وجوبه ايضا وكلاهما باطل \* وجه الاستحسان ان السبب يجعل قائما مقام حقيقة وجوب الحق في صحة العفو ثم باعتبار نفس الواجب الحق للوارث لما قلنا ان القصاص في النفس لا يجب الا بعد الموت والمورث بعد الموت ليس باهل ان يجب هذا الحق له فيجب للوارث وباعتبار اصل السبب الحق للمورث لان السبب جنابة على حقه وبعد وجود هذا السبب هو من اهل ان يجب له الحق فصحة عفو الوارث استحضار مراعاة الواجب وصحة عفو المورث ايضا استحضار مراعاة السبب \* وهذا لان العفو مندوب اليه قال الله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور فيجب تحصيله بقدر الامكان (قوله) ولهذا قال ابو حنيفة اى ولان القصاص يجب بعد انقضاء الحيوية \* قال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص غير موروث يعنى لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة \* لما قلنا ان الغرض لدرك الثار اى الحق يقال ادرك ثاره اذا قتل قاتل حريمه \* وان تلم اى وسلامة حيوة اولياء المقتول وعشاره كما قال تعالى ولكم في القصاص حيوة \* وذلك اى الغرض المذكور يرجع الى الورثة لا الى الميت فعرفنا انه لا يثبت على سبيل الارث بل يثبت لهم ابتداء \* وقوله لكن القصاص واحد جواب عما يقال لما كان وجوب القصاص لدرك الثار وسلامة الحيوية للاولياء كان ينبغي ان لا يملك البعض استيفاء القصاص بدون حضور الباقين \* فاجاب بقوله لكن القصاص الى آخره كذا قيل \* والاولى ان يقال لما بين انه يثبت للورثة ابتداء شرع في بيان انه يثبت لكل واحد على الكمال لانه ثبت قصاص واحد للجميع كما قال الخصوم \* فقال لكن القصاص واحد يعنى في جانب المحل وهو القاتل بلا خلاف لانه لم يباشر الا قتلا واحدا فلا يجب عليه الاجزاء واحد ولا حاجة لصحة الوجوب الى اثبات التعدد حكما \* وكل واحد كان يملك وحده يعنى في جانب المستحقين هو في حكم التعدد لان الاحتياج لهم لم يستقم الا بهذا الطريق ذلك لان القصاص لا يمتثل الجزى وهو القتل وقد تعذر احتياج البعض ابتداء بالاجزاء فاما ان ثبت بسبب لا يمتثل الجزى وهو القتل وقد تعذر احتياج البعض ابتداء بالاجزاء فاما ان تكامل في حق كل واحد منهم او يمتل لتعذر اثباته متجزيا ولم يمتل بالاجزاء فثبت انه تكامل في حق كل واحد كان ليس معه غيره \* بمنزلة ولاية النكاح فانها تثبت لكل واحد من الاولياء كان ليس معه غيره \* وهذا ليس باحتياج زيادة في حق القاتل لان هذا التعدد لا يظهر في حقه بوجه واذا كان كذلك ملك كل واحد منهم الاستيفاء بانفراده لانه لازية في حق من عليه القصاص \* فاذا عفا احدهم او استوفاه سقط القصاص اصلا لان في صورة الاستيفاء قد فاق المحل فيستحيل بقاءه بدون المحل وفي صورة العفو لو بقينا القصاص

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ان القصاص غير موروث لما قلنا ان الغرض به درك الثار وان تلم حيوة الاولياء والعشار وذلك يرجع اليهم لكن القصاص واحد لانه جزاء قتل واحد وكل واحد منهم كانه يملكه وحده فاذا عفا احدهم او استوفاه بطل اصلا



للباقين بعد عفو احدهم كان من ضرورته تعدد القصاص الواجب في المحل وهو غير متعدد في المحل بالاجماع وقبل العفو لوقتنا كل واحد منهم يكون متمكنا من الاستيفاء لا يكون من ضرورته تعدد القصاص كذا في المبسوط ثم القصاص وان بطل في الصورتين لكن المال يجب في صورة العفو للباقين ولا يجب شيء في صورة الاستيفاء للباقين ولا لقاتل الذي وجب القصاص عليه بناء على ان تعذر القصاص ان كان من جانب من عليه القصاص يجب المال لان القتل حينئذ يصير في معنى الخطاء فيوجب المال وان كان من جانب من له القصاص لا يجب شيء لان الامتناع من جهته فالتعذر في مسئلة العفو من جانب من عليه القصاص اذا امتناع لراعاة الحرمه لبعض نفسه فان بعض نفسه قد حجب بالعفو فصار في معنى الخطا فيجب المال لغير العافي ولا يجب للعافي شيء لان تعذر الاستيفاء في حقه كان باسقاطه والتعذر في مسئلة الاستيفاء من جانب من له القصاص لانه لا يقدر على الاستيفاء بعد فوات المحل بالقتل كالا يقدر عليه بعد فواته بالموت فلذلك لا يجب شيء ( قوله ) وملك الكبير استيفاءه اذا كان سائرهم صفارا في قول ابن حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي وابن ابي ليلى رحمه الله لم يملك ذلك بل يتوقف حتى يكبروا لان القصاص حق مشترك بين الورثة فلا ينفرد احدهم باستيفائه كالدية وكالعبد المشترك بين اثنين اذا قتل لا ينفرد احدهما بالاستيفاء وكالورثة اذا كان فيهم كبير غائب وهذا لان الواجب قصاص واحد لان المقتول نفس واحدة ويكون ذلك واجبا للمقتول بمنزلة الدية لان الجناية وردت عليه ثم ثبت للورثة ارثا عنه بطريق الخلاف ولهذا ثبت على قدر سهامهم ويظهر ذلك عند انقلاب القصاص مالا بعفو احدهم فان نصيب الباقي ينقلب مالا على قدر سهامهم فكان نصيب كل واحد منهم جزءا منه لان استحقاق الميراث بسهام منصوص عليها كالنصف والثلث والربع ونحوها وملك بعض القصاص لا يمكن استيفاء الكل ولا يقال انه غير متجزئ لاستحالة قتل بعض الشخص دون بعضه فلا يتصور ان يثبت للورثة من بعضنا لاننا نقول انه لا يتجزأ وقوعا في المحل فاما في حق الاستحقاق فيحوز ان يتجزأ لانه حكم شرعي فيحوز ان يثبت للمستحق الحق في البعض شرعا ولهذا لو عفا واحد لم يسقط كل الحق حتى انقلب مالا لانه لما لم يتجزأ وقوعا في المحل كان طريق استيفائه ان يجتمعوا فيستوفوا او يتزولوا باجمهم منزلة الميت كما اذا كان القصاص موروثا بان قتل وله ابن ثم مات الابن عن ابنين وجب القصاص لهما واستوفيا دفعة واحدة فاما اطلاق الاستيفاء لكل واحد فيستدعي اثبات الحق لكل واحد على الكمال وانه يتمتع لانه تعدد المتحد وفيه اثبات الحكم على خلاف ما يقتضيه السبب وهو الارث فان المزاخه متى تمت منعت الاثبات كالا والجواب ان وجوب القصاص للاستيفاء لانه حكم شرعي يعرف بأمره والوجوب فيما يرجع الى الاستيفاء لا يتجزئ لان الاستيفاء لا يتجزئ ومالا يتجزئ اذا اضيف الى جعاعة وسبب ثبوت الكل موجود في حق كل واحد منهم ثبت لكل واحد منهم كالا كما ينسأ

و ملك الكبير استيفاءه  
اذا كان سائرهم صفارا  
عند ابي حنيفة رحمه الله

واذا وجب كالا اطلقنا الاستيفاء لكل واحد فلا يحتاج الى ازالهم منزلة شخص واحد واندفع قولهم بانه اثبات التعدد لانا لا نثبت التعدد فيما يرجع الى المحل بل نضيف هذا المتحد الى كل واحد كانه المنفرد به كما اذا قتل جعاعة واحدا يقتص الكل به بهذا الطريق فان القتل الحاصل في المحل يضاف الى فعل كل واحد منهم اذا صلح للاضافة اليه واما احد المولين فاما لا ينفرد بالاستيفاء لان السبب لم يكمل في حقه لان حق الاستيفاء ثبت له بالملك وانه ليس بأكمل ولهذا لم يكن لاحد المولين في الامة ولاية تزويجها بانفراده اما القرابة فسبب كامل لا مستحق الكل وانما لا يثبت عند المزاخه للتضايق لا لحلل في السبب بمنزلة المجتمعة في التركة ولا تجزى ههنا لان المحل لا يقبله فاثبتنا كالا وكذا الحكم في القصاص الموروث لان كل وارث استحق جزءا منه بعد موت المورث بالنص وثبوت الجزء مما لا يتجزئ كثبوت الكل وذكر الجزء فيما لا يحتمل الوصف بالتجزئ كذكر الكل فيثبت لكل واحد منهم الكل باعتبار ان السبب لكل واحد منهم وهو القرابة كامل كذا في المبسوط ( قوله ) ولا يملكه اذا كان فيهم كبير غائب اي لا يملك الكبير الحاضر استيفاء القصاص اذا كان في الورثة كبير غائب وان كان ثبت للحاضر جميع القصاص لان في استيفائه شبهة العفو موجودة لاحتمال ان يكون الغائب قد عفى عن القاتل والحاضر لا يشعر به وعفو الغائب صحيح سواء علم بوجوده او لم يعلم فلهذه الشبهة يتمتع الاستيفاء وهذا المعنى لا يوجد عند صغير بعض الورثة لان الصغير ليس من اهل العفو وانما توهم عفو بعد بلوغه وشبهة عفو توهم اعتراضه لا يمنع استيفاء القصاص ويلزم على هذا الجواب ان السارق يقطع بخصوصية انودع منه غيبه المالك وان احتمل ان المالك قد وهبه من السارق او اقرله بالملك وكذا يقطع بشبهة الشهود مع توهم الرجوع فاشار الى الجواب بقوله ورجحان جهة وجوده لكونه مندوبا اليه شرعا يعني انما اعتبرنا هذا الموهوم لان المولى مندوب الى العفو والانسان يرغب فيما يندبه به الشرع اليه فاعتبرنا هذا الاحتمال لرجحان جهة وجوده في المنع من الاستيفاء فاما الشاهد فغير مندوب الى الرجوع والمالك غير مأمور بالاقرار فبقى مجرد الوهم فلا يعتبر على ان اعتبار الموهوم في هذه المسئلة بوجوب تاخير الاستيفاء الى حضور الغائب لا اسقاط القود اصلا وهناك اعتبار بوجوب اسقاط القلع لانه يسقط بالتقادم فلا يدل اعتبار الموهوم ههنا على اعتباره هناك ( قوله ) ولذلك اي ولان القصاص يجب للورثة ابتداء لا بطريق الارث قال ابو حنيفة رحمه الله فيما اذا ادعى رجل دم ابيه على رجل واخوه غائب واقام بينة على ذلك تقبل ويحبس القاتل لانه صار متما بالدم فاذا حضر الغائب كاف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة وعندهما لا يكلف اعادة البينة لان عندهما القصاص واجب بطريق الارث واحدا للورثة ينصب خصما عن الميت فيما ثبت له وعليه البينة متى اقامها خصم لم يجب اعادتها بعد ذلك الا ترى ان القتل لو كان خطأ لم يكن على الغائب اذا حضر ان يعيد البينة

ولا يملكه ان كان فيهم كبير  
غائب لاحتمال العفو  
ورجحان جهة وجوده  
لكونه مندوبا شرعا  
ولذلك قال ابو حنيفة  
رحمه الله في الوارث  
الحاضر اذا اقام بينة  
على القصاص ثم حضر  
الغائب كاف اعادة البينة



ليست في نصيبه من الدية فكذلك هذا \* وعند أبي حنيفة رحمه الله لما كان القصاص واجبا للورثة ابتداء لا راتا عن المقتول لا يكون بعضهم تابيا عن البعض في اثبات حقه بغير وكالة منه كما لو اشترى عبد أو جمعة البائع فأقام أحد هم البيعة فالبينة التي أقامها الحاضر لا تثبت القصاص في حق الغائب فلا بد له من إعادة البيعة ليتمكن من الاستيفاء لانا نجعل كل وارث في حق القصاص كأنه ليس بعد غيره وليس من ضرورة ثبوت القصاص للذي أقام البيعة بثبوت غيره \* وهذا بخلاف الخطأ فان موجه المال وهو موروث للورثة عن الميت بعد الفراغ من حاجته بمنزلة سائر الاموال فينصب كل وارث خصما عن الميت وعن سائر الورثة في إثبات كذا في المبسوط (قوله) وإذا انقلب القصاص مالا اشارة الى الجواب عما قالوا ان القصاص يثبت بطريق الارث بدليل ان خلفه وهو المال موروث بالاجماع \* فقال وإذا انقلب القصاص مالا بالصالح أو بعفو البعض أو بشبهة صار موروثا حتى يقضى منه ديون الميت وينفذ وصاياه ويجرى فيه سهام الورثة \* لان موجب القتل في الاصل القصاص لانه هو المثل صورة ومعنى \* وعند الضرورة وهي تعذر الاستيفاء \* يجب الدية خلفا عن القصاص كما يجب القيمة عند فوت المثل صورة ومعنى وكما يجب الفدية عند تعذر القضاء في باب الصوم \* فإذا جاء الخلف جعل كأنه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل انمقد للميت فيستند وجوب الخلف اليه وصار كأنه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل خطأ \* وذلك اي الخلف يصلح لحوائج الميت من التجهيز والتكفين وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيحمل موروثا كسائر الزكاة حتى يقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة وكان له الاصل في القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة تقويت دمه وجوته لكننا اثبتنا للورثة ابتداء لما منع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت وان درك النار الذي هو المقصود الاصل حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا لا ترى توضيح لقوله كأنه هو الواجب في الاصل أو توضيح لمفارقة الخلف الاصل في حق الميت \* لا خلاف حالهما اي حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيهم يفارق الوضوء في اشتراط النية لا اختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بفسخه والتراب ملوث كذلك ههنا (قوله) ولهذا اي ولان القصاص يجب ابتداء للورثة عند أبي حنيفة رحمه الله لان درك النار حاصل لهم ويجب للمقتول ثم ينتقل الى الورثة بطريق الخلافة عندهما وجب القصاص للزوج والزوجة عندنا \* وقال ابن أبي ليلى ليس لهما حق في القصاص لان سبب استحقاقهما العمد والقصاص لا يستحق بالعقد لان المقصود في القصاص التثقي والانتقام ويختص به الاقارب الذين ينصر بعضهم بعضا ولهذا لم يثبت للموصى له حق

وإذا انقلب القصاص مالا صار موروثا لان موجب القتل في الاصل القصاص وعند الضرورة يجب الدية خلفا عن القصاص فإذا جاء الخلف جعل كأنه هو الواجب في الاصل وذلك يصلح لحوائج الميت فجعل موروثا لا ترى ان حق الموصى له لا يتعلق بالقود ويتعلق بالدية فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل و فارق الخلف الاصل لا اختلاف حالهما ولهذا وجب القصاص للزوج والزوجة لان النكاح يصلح سببا للخلافة ودرك النار

في القصاص \* ونحن نقول النكاح يصلح سببا للخلافة اي لاستحقاق الارث بطريق الخلافة كالقربة حتى لا يتوقف الملك على القبول ولا يرتد بالرد بخلاف الوصية \* ويصلح سببا لدرك النار ايضا لانه بناء على المحبة والمحبة الثابتة بالزوجة مثل المحبة الثابتة بالقربة بل فوقها ثبت ان الزوجية تصلح لاستحقاق القصاص على الاصلين والى الاصلين اشار الشيخ رحمه الله بقوله سببا للخلافة ودرك النار \* ولهذا اي ولان النكاح يصلح سببا وجب بالزوجة نصيب في الدية \* وقال مالك رحمه الله لا يرث الزوج والزوجة من الدية شيئا لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت \* ونحن نقول انها مال الميت حتى تقضى منها ديونه فيرث منها جميع ورثته كسائر امواله \* وقوله الزوجية ترتفع بالموت مسلم ولكن سبب الخلافة زوجية قائمة الى وقت الموت مشبهة بالزوجية قائمة في الحال \* الا ترى ان سائر الاموال يستحق بهذه الزوجية فكذا الدية \* وقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم لاضحاك بن سفيان الكلابي ان يورث امرأته اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عمرو بن وهام الصحابة رضي الله عنهم \* ثم استوضح المسلمين بقوله الا ترى ان للزوجة مزية تصرف في المال فان بين الزوجين من البسطة في الاموال ما لم يوجد مثلها بين الاقارب وذلك دليل المحبة والائحاد \* فصار اي النكاح كالنسب في صلاحية لاستحقاق القصاص والدية (قوله) واما احكام الآخرة فاربعة ايضا كاحكام الدنيا \* احدها ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم التي ترجع الى النفس والعرض \* والثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق والمظالم \* والثالث ما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب الطاعات والخيرات \* والرابع ما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات \* لان القبر اى ثبوت هذه الاحكام في حق الميت باعتبار ان القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللحياة بعد الفناء واحكام الآخرة روضة دار ان كان من اهل الكرامة والثواب او حفرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب \* فكان للميت فيه حكم الاحياء فما يرجع الى احكام الآخرة كما ان الاجئين في الرحم حكم الاحياء فما يرجع الى احكام الدنيا وذلك اي ما ذكرنا من الاحكام ثبت في حقه بعد ما يقضى اي يجري عليه في هذا المنزل وهو القبر للابتلاء في الابتداء وهو سؤال الشكر والنكير فان سؤالهما من الابتلاء والفتنة ولهذا سميان القبر \* وقد روى عن سفيان الثوري رحمه الله انه قال اذا سئل الميت من ربك ترأى له الشيطان في صورة فيشير الى نفسه اي اناربك فهذه فتنة عظيمة جعلها الله تعالى مكرمة للمؤمن اذا ثبت ولقته الجواب فذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من دفن الميت يدعوه بالثبات ويقول لامحابه سلوا له التثيت فانه الآن يسأل منوبها متعلق بمعنى الابتلاء اي جريان الابتلاء في ابتداء الوضع في القبر لاجل اعلاء امره ومباهاة على اقاربه فانه لما سئل واجاب على مقتضى الايمان وامن فيه من فتنة الشيطان بدون الله الكريم المنان بشر بالرحمة والرضوان وجعل قبره روضة من رياض الجنان ولا

ولهذا وجب بالزوجة نصيب في الدية الا يرى ان للزوجة مزية تصرف في المال فصار كالنسب واما احكام الآخرة فاربعة ما يجب له وما يجب عليه مما اكتسبه في حياته وما يلقاه من ثواب وكرامة او عقاب وملامة لان القبر للميت كالرحم للماء والمهاد للطفل وضع فيه لاحكام الآخرة روضة دار او حفرة نار فكان له حكم الاحياء وذلك كله بعدما يمضي عليه في هذا المنزل الابتلاء في الابتداء والله اعلم



شك ان ذلك اعلاء الشأن وسبب المباهاة على الاقران وهذا حق المسلم قاما في حق الكافر فالسؤال للالزام والتخجيل لاللاكرام والتبجيل ونزجوا الله تعالى ان يصيره لاروضة بكرمه وفضله وان يميزنا من فتنة القبر وعذابه بمنه وطوله انه الكريم المنعم الديان ذو العلول والفضل والاحسان

### باب العوارض المكتسبة

انما جعل الجهل من العوارض وان كان امرا اصليا لانه امر زائد على حقيقة الانسان وثابت في حال دون حال كالصغر ومن المكتسبة لان ازالته باكتساب العلم في قدرة العبد فكان ترك تحصيل العلم منه اختيارا بمنزلة اكتساب الجهل باختيار ايقانه فكان مكتسبا من هذا الوجه وجعل السكر من العوارض المكتسبة وان لم يكن حصوله في قدرة العبد لان سببه وهو شرب المسكر باختياره وغرضه من الشرب حصول السكر كما ان غرض شارب الماء حصول الري فكان السكر مضافا الى كسبه نظر الى السبب والغرض ولا يلزم عليه الرق فانه جعل من العوارض السماوية وان كان سببه وهو الكفر باختيار العبد لان غرضه من الكفر ليس حصول الرق ولان السبب هو الاستيلاء على الكافر لا الكفر المحرد والاستيلاء ليس في قدرته واختياره فكان الرق سماويا (قوله) اما الجهل فكذا قيل الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ماهويه واعتراض عليه بانه يستلزم كون المعلوم شيئا اذا الجهل يتحقق بالمعدي كما يتحقق بالموجود او كون المعلوم المجعول غير داخل في الحد وكلاهما فاسد وقيل هو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترزه عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله في كتاب رياضة الاخلاق الجهل يذكرو براديه عدم الشهور ويذكرو براديه الشهور بالشئ على خلاف ماهويه ويذكرو براديه السفه قال الله تعالى واعرض عن الجاهلين وقال عمرو بن كلثوم الا لا تجهلن احد علينا فتجهل فوق جهل الجاهلينا والقسم الاول فطرية وليس بعيب لشموله قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا وانما العيب التقصير في ازالة الجهل ودواؤه التعلم والقسم الثاني هو الغلط ودواؤه التوقف والتثبت وسببه الجهل الخلق مع العجلة والمجب والقسم الثالث سيذكر في موضعه ان شاء الله عز وجل المكابرة والجهود الإنكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وعن هذا قيل لوسال القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعى اتجهدتم تقر فيهما احب يكون اقرارا فالكفر جحد بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته وعظمة الوهية لاتمدكثرة ولا تخفى على من له ادنى لب كما قال ابو الغضائفة شمره فيا عجبا كيف يمضى الاله ام كيف يجحد جاحدا وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد وكذا الدليل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة محسوسة في زمانهم لا وجه الى ردها وانكارها وقد قلت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس

( فلذلك )

فلذلك لم يجعل عذرا بوجه ( قوله ) وقد اختلفت في ديانة الكافر على خلاف الاسلام اى في اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام فقال ابو حنيفة رحمه الله انها تصالح دافعة للتعريض حتى لو باشر مادانه لا يتعرض له بوجه وهذا بالاتفاق ودافعة لدليل الشرع بمعنى ديانته تمنع بلوغ دليل الشرع اليه في الاحكام التي تحتل التغير مثل تحريم الخمر والتحريم ونكاح المحارم ونحوها فلا يثبت الخطاب في حقه فيبقى الحكم الذي كان قبل الخطاب في حقه على الصحة كما كان لقصور الخطاب عنه والدليل على قصور الخطاب عنه ان الاصل فيما يتبدل من الاحكام بشرع جديدان لا يثبت في حقنا بتزول الخطاب حتى يبايننا لانه لا يمكن الايمان والعمل به قبل البلوغ الا ان الخطاب بعد ما شاع يازم لكل من علمه ومن لم يعلم لان الرسول عليه السلام لا يمكنه التبليغ الى كل واحد من افراد الناس وانما في وسعه الاشاعة في الناس لا غير فصارت الاشاعة بمنزلة التبليغ الى كل واحد منهم فلا يذر الجاهل بالخطاب بعد الاشاعة بل يلوغ الخطاب اليه حكما ويصير بمنزلة من بلغه الخطاب فلم يعمل به ثم بلوغ الخطاب لم يثبت في حق الكافر لانه لا يعتقد صدق المبلغ ولا يرى كلامه حجة والشرع امرنا ان لا يتعرض له اذا قبل الذمة فبقى على الجهل كافي الخطاب الذي لم يشع وخطاب بني لم يثبت معجزته بعد وخرج الخطاب بانكاره الرسول وبامر الشرع ايانا ان نتركهم عليه عن كونه حجة في حقه فصار البلوغ وعدمه في حقه بمنزلة ( وقوله ) استدراجا متعلق بقاصر الى قصور الخطاب عن الكافر ليس للتخفيف عليه ولكن للاستدراج وهو التقريب الى العذاب بوجه لا شعور له به يقال استدراج الى كذا اى ادناه منه على التدريج ومكرا وهو الاخذ على غرة وتحققا لقوله عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر فانه لا خطاب في الجنة ولا تكليف بل فيها ما تشتهى النفس والدنيا للكافر بهذه المثابة وهذا في كل حكم يثبت بالشرع ولا يثبت في حقنا الا بعد العلم بالخطاب وقبله يبقى على ما كان ثابتا قاما في كل حكم لا يحتمل التبدل فلا اى لا يكون ديانته دافعة لدليل الشرع حتى انه الضمير لاشان لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال يبنى لا يعتبر ديانة الكافر بعبادة الاوثان والناووما يباشره من الكفر اصلا لانه لا يحتمل ان يحل بحال والمغير انما يعمل فيما يحتمل ويبقى على هذا اى على ان ديانته دافعة عنده للتعريض والخطاب جميعا انه اى اباحنيفة رحمه الله جعل الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا بمنزلة الخطاب بتحريم الميتة في حق المضطر وما شبه ذلك نحو هبة الخمر والوصية والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذلك اى ومنل تحريم الخمر تحريم التحايز في ان الخطاب بالتحريم غير نازل في حقهم حتى كان الخمر والتحريم في حقهم كالاشاة والحل في - متنا وهو قول ابن يوسف ومحمد رحمهما الله ايضا وعند الشافعي رحمه الله لا يجب بانلاف خمر الذمي شيء سواء ائلفه مسلم او ذمي وجعل اى ابو حنيفة رحمه الله لنكاح المحارم بين الكفار حكم الصحة اذا توافقت بمنزلة نكاح المجوسية لان التحريم لم يثبت في حقهم لقصور الخطاب عنهم حتى لو تزوج المجوسى بمحرم

واختلفت في ديانة الكافر على خلاف حكم الاسلام اما ابو حنيفة رحمه الله فقد قال انها تصالح دافعة للتعريض ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي تحتل التغير ليصير الخطاب قاصرا عنهم في احكام الدنيا استدراجا بهم ومكرا عليهم وتركاهم على الجهل وتهميدا لعقاب الآخرة والحالود في النار وتحققا لقول النبي عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى انه لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال ولا يبنى على هذا انه جعل حكم الصحة بحال ويبنى على هذا انه جعل الخطاب بتحريم الخمر كانه غير نازل في حقهم في احكام الدنيا من تقوم واجباب الضمان وجواز انبيع وما اشبه ذلك



كذلك الحنازير وجعل لنكاح المحارم بينهم حكم الصحة حتى قال اذا ﴿ ١٤٥٢ ﴾ وطئها بذلك ثم اسلمه كانا معصنين لو قد فاحدا فاذنهما

ودخل بها لم يسقط احصائها حتى وجب الحد لهما على فاذنهما وعند ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله لا يجب واذ اطلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده خلافا لهم ولورفع احدهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا يفرق بينهما عنده حتى يحتمل على الترافع ويقرق عندهم لان اى ديانة البنت المنكوحه لا تصلح حجة متعددة على البنت الاخرى \* وضمن التعدي معنى الاجماع فوصل بكلمة على \* فكذلك اى فكما لم يجعل الديانة متعددة في الارث وجب ان لا تحمل متعددة في هذه المسائل \* وحاصله انه ينبغي ان لا يعتبر ديانتهم في اثبات هذه الاحكام لان في اعتبارها اثبات التعدي على الغير كما لم تعتبر في الارث ( قوله ) هذا يتناقض او ما ذكرت من عدم اعتبارها في هذه الصور يؤدي الى التناقض لانا قد اعتبرنا ديانتهم في اخذ العشر لانا اخذ نصف العشر من خور اهل الذمة اى من قيمتها اذ امروا بها على العاشر \* والعشر من خور اهل الحرب اى من قيمتها باعتبار ديانتهم ويجب ذلك على من تولى ذلك الامر حتى لو لم ياخذ اثم ولم تعتبر ديانتهم في حقنا لما اخذنا منهم شيئا كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله \* وكذا الابتنكة التى هي قاسدة بين المسلمين تقع صحيحة فيما بينهم اذا دانوا بصحتها فان عامة العلماء قالوا في ذى زوج اثنى عشر نسوة ثم فارق احدى الاختين ايتها كانت او فارق البنت من العشر في حال الكفر ببقى نكاح من بقى اذا اسلموا على الصحة \* وقال محمد والشافعي رحمهم الله في الحربى زوج خمس نسوة في عقد متفرقة او عقدة واحدة ثم اسلموا جميعا كان له ان يختار الاربع منهن ولو وقع قاسدا لم يقلب صحيحا ولذلك قال الشافعي رحمه الله في اهل الذمة تابعوا الخمر وتقايسوا ان العشر يؤخذ من اثمان الخمر وان علم به العاشر وان اسلموا بقوا على ذلك ولو وقع على الفساد لم يطلب الملك الفاسد بالاسلام ولم يثبت الملك على اصله ثبت ان هذه العقود تقس على الصحة بخلاف باعتبار ديانتهم كذا في الاسرار \* فلو لم تعتبر ديانتهم فيما بيننا لم تثبت هذه الاحكام بعد الاسلام واذ اثبت ان ديانتهم معتبرة بالاتفاق كان القول بعدم اعتبارها بعد ذلك تناقضا \* وهذه غير متعددة اى هذه الديانة التى توجب علينا اخذ العشر واثبات هذه الاحكام لا تسمى متعددة بالاتفاق مع وجود الالتزام فيها \* بل هي حجة عليهم في اخذ العشر منهم فكذا فيما نحن فيه \* وقوله الا انه اى العشر او نصف العشر لا يؤخذ من الخنزير جواب عما يقال لمساكن. اخذ العشر بنساء على ديانتهم وانهم قد دانوا بتقوم الخنزير كما دانوا بتقوم الخمر فوجب ان يؤخذ العشر او نصف العشر من قيمة الخنزير كما يؤخذ من قيمة الخمر فاجاب بان حق الاخذ للامام بالحماية وليس له ولاية حيازة الخنزير لنفسه فلا يملك حيازة غيره وله ولاية حيازة الخمر لنفسه للتخليل فيتمدى الى غيره ( قوله ) وحقيقة الجواب كذا يعنى ما قلنا انه تناقض منع ورود السؤال وصحته في نفسه فاما على تقدير صحة السؤال فالجواب اننا لا نجعل الديانة متعددة في جميع ما ذكرنا من المسائل \* اما في مسألة الخمر فلا انها كانت متقومة في الاصل لكن سقط تقومها بالنص \* وديانتهم لما منعت الالتزام بالدليل

( اى )

واذا طلبت المرأة النفقة بذلك النكاح قضى بها عنده ولا يفسخ حتى يترافعا فان قيل لا خلاف ان الديانة لا تصلح حجة متعددة الا يرى ان المجوسى اذا تزوج ابنته ثم هلك عنها وعن ابنة اخرى انهما زمان اثنتين ولا يرث المنكوحه منهما بالنكاح لان ديانتها لا تصلح حجة على الاخرى فكذلك في ايجاب الحد على القاذف واستحقاق القضاء بالنفقة \* واجاب الضمان على متلف الخمر وجب ان لا تحمل حجة متعددة قلنا عنه هذا تناقض لانا نجعل الديانة معتبرة لانا اخذ نصف العشر من خور اهل الذمة والعشر من خور اهل الحرب خلافا للشافعي رحمه الله وهذه غير متعددة بل هي حجة عليهم الا انه لا يؤخذ من الخنزير لان امام المسلمين ليس له ولاية حيازة الخنزير نفسه فلا يمتدى وله ولاية حيازة الخمر لنفسه للتخليل فيتمدى وحقيقة الجواب اننا لا نجعل الديانة متعددة لان الخمر اذا بقيت متقومة لم يثبت بالديانة الادفع الالتزام بدليل فاما التقوم فباق على الاصل

﴿ ١٤٥٣ ﴾

اى الزمانا اياهم سقوط التقوم بالدليل بقى تقومها على ما كان في الاصل فكانت ديانتهم دافعة للالتزام لا مثبتة للتقوم \* وذلك اى لتقوم شرط الضمان لانه وصف المحل والحال باوصافها شروط والضمان وجب جزاء على الجنابة فلا يجب بتقوم المتلف لكن يجب باتلاف المتلف الذى هو فعله القايمة به ولهذا سمى ضمان التعدي والكافر بديانته دفع سقوط التقوم فبقى التقوم على ما كان فيجب الضمان بوجود شرطه مضافا الى سببه وهو اتلاف مال الذى الذى في زعم المتلف انه متقوم في حق الذى \* واذ لم يصف الضمان الى تقوم المحل لم تصر الديانة متعددة اذ لو كان مضافا اليه لكانت الديانة متعددة حيث لا تقوم ساقط في حق المسلم فلم يكن السبب موجودا في حقه فلو وجب الضمان لوجب باثبات التقوم في حقه بديانة الكافر وذلك غير جائز \* وكذلك اى وكما ان التقوم شرط الضمان احصان المقدوف شرط وجوب حد القذف لا علمه انما العلة هي القذف لانه هو الجنابة الموجبة للجزاء ولهذا يضاف اليه والكافر بديانته منع سقوط احصائه الثابت قبل الوطئ فيبقى على ما كان فيجب الحد على القاذف مضافا الى قد فالدنى هو جنابة بوجود شرطه وهو الاحصان فكانت الديانة دافعة لا موجبة لان وجوب الحد لم يضاف الى الاحصان \* فاما النفقة فانها شرعت اى وجبت بطريق الدفع في الاصل اى دفع الهلاك عن المنفق عليه لان سبب النفقة عجز المنفق عليه ومن اسباب العجز الاحتباس الدائم فان دوامه من غير اتفاق يؤدي الى الهلاك اذ لا بقاء للانسان عادة بدون النفقة فبين ان ايجاب النفقة على الزوج لدفع الهلاك عن المرأة لكونها محبوسة على الدوام لحقه فكانت المرأة في طلب النفقة دافعة للهلاك عن نفسها بديانتها لبقائها محبوسة لحقه فلا يكون ديانتها موجبة عليه شيئا \* والدليل على ان النفقة تجب بطريق الدفع ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير اى بسبب منعها عنه لانه يمنع النفقة عنه يصير بمنزلة القاصد لهلاكه اذ لا بقاء له عادة بدون النفقة \* فيحل لابن دفع الهلاك عن نفسه بحبس ابيه او يحل للقاضي دفع الهلاك عن الصغير العاجز بحبس ابيه لاجل النفقة \* كما يحل دفعه اى دفع الاب بالقتل او دفع الابن اياه بالقتل اذا قصد الاب قتل الابن \* ولا يحل حبس الاب بدين الابن جزاء اذ الحبس جزاء الظلم والمماطلة كما لا يحل قتل الاب بسبب قتل الابن قصاصا ثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع \* واذ كان كذلك اى كان وجوب النفقة بطريق الدفع او كان انبثا كما بينا ان وجوب الضمان والحد والنفقة لم يثبت بالديانة بل بشئ اخر كانت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف الميراث لانه صلة مبتدأة ليس فيه معنى الدفع \* فلو وجب اى ثبت الميراث للبنت المنكوحه بديانتها كانت ديانتها بصحة النكاح موجبة على البنت الاخرى استحقا فها زيادة الميراث لا دافعة \* ولا يقال البنت الاخرى قد نكحت بصحة هذا النكاح ايضا حيث اعتقدت الجوسية فيكون استحقا زيادة الميراث عليها بناء على التزامها بديانتها لانا نقول لما خصمت الى القاضي في الميراث دل على انها لم تعتقد ذلك \* وقد ذكر في الاسرار ولا يرث المنكوحه بالنكاح لانه

وذلك شرط الضمان لان الضمان لا يجب بتقوم المتلف لكن باتلاف المتلف واذ لم تضاف الى تقوم المحل لم تصر متعددة وكذلك احصان المقدوف شرط لاعلة وانما العلة هي المقدوف واما النفقة فانها شرعت بطريق الدفع في الاصل الا يرى ان الاب يحبس بنفقة الابن الصغير كما يحل دفعه اذ قصد قتله ولا يحبس بدينه جزاء كما لا يقتل قصاصا واذا كان كذلك صارت الديانة دافعة لا موجبة بخلاف الميراث لانه صلة مبتدأة لوجب بديانتها كانت الديانة بذلك موجبة لا دافعة



فاسد في حق التي نازعت في الارث ودانت بالفساد وذكر في الطريقة البرغرية ان كثيرا من مشايخنا قالوا المذكور في هذه المسئلة قولهما فاما على قياس قول ابي حنيفة رحمه الله فينبغي ان تستحق الميراث بازوجية ايضا لان عنده هذا النكاح محكوم بالصحة وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان النكاح وان كان محكوما بالصحة لا يثبت الارث به لانه ثبت لنا بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الدنيا في حكم اذا لم يعتمد على شرع ولم يثبت بدياننا لان نكاح المحارم في دياننا فاسد بخلاف نكاح الاجانب لانه سبب للميراث في ديننا فيكون سببا في حقهم اذا اعتقدوا ذلك واذا لم يفسخ اي نكاح المحارم بمرافعة احد الزوجين فلم يجعل ديانة الذي لم يرفع الامر الى القاضي ملزمة على الذي رفعه اليه ولكن جعلنا ديانته دافعة لما ائزمه صاحبه عليه وذلك لانها قد دانا جميعا بصحة هذا النكاح حين اقدمنا على مباشرته فاذا جاء احدهما طالبا لحكم الاسلام فهو المزمع على صاحبه شيئا لم يعتدوا الاخر مصر على اعتقاده كما كان فيكون دافعا بديانته ازام الغير عليه بخلاف ما اذا ترافعا جميعا لانها قد التزما حكم الاسلام في هذه الحادثة فيجوز عليهما هذا اي ما جئنا من فصل النفقة جواب قد قيل فكانه رحمه الله لم يرخص بهذا الجواب لان ابا يوسف ومحمد ارحمهما الله لم يسلموا ان النفقة تجب بطريق الدفع وجعلوها صلة مستدانة كالنكاح وسببها النكاح ايضا كما ان سبب الميراث وهو الكاخ فلذلك اختار جوابا اخر وشار الى فساد هذا الجواب بقوله الجواب الصحيح عندي عن فصل النفقة انهما لما تناخا فقد دانا بصحته فاخذ الزوج بديانته لان ديانته حجة عليه فوجب عليه النفقة ولم تصح منازعة الزوج في منع النفقة بدعوى فساد النكاح من بعد اى من بعدهما اقدم على الزوج ودان بصحته لانه التزم موجب النكاح حين اقدم عليه فلا يملك اسقاطه بدون رضا صاحب الحق بخلاف منازعة من ليس في نكاحهما في مسئلة الارث وهي البتة الاخرى لانها لم تلتزم هذه الديانة اي الديانة بصحة النكاح حيث نازعت في الارث ولم يسبق منها ما يدل على الالتزام وقوله واما القاضي جواب عما يقال ان ديانته لو صلحت حجة عليه في الاججاب لم يصلح حجة على القاضي في اجباب القضاء عليه بهذه الخصومة فكانت ديانته متعديّة اليه فقال انما التزم القاضي القضاء بالتقيد دون الخصومة فلا يكون الخصومة ملزمة عليه بل تكون شرطا (قوله) واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قالوا ايضا اي قالوا كمال ابو حنيفة رحمه الله ان ديانته دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع في الاحكام فيبقى الحكم الثابت قبل الخطاب على ما كان في حقهم لكن هذا في كل حكم كان اصليا قبل الخطاب على وجه اول مرد الخطاب ايتى مشروعا في حق المسلمين فاما في حكم ضروري لم يثبت بطريق الاصل في شريعة قط ولو لم يرد الخطاب في شرعنا لم يمكن اجاؤه في حق المسلمين فلا تقوم الحر و اباحة شربها وتقوم الحزير و اباحت كانت احكاما اصلية قبل شريعتنا فيقصور الدليل بسبب ديانته يمكن ان يبقى على الامر الاول اي على التقويم والاباحة فيجب القول بتقوم الحر والحزير في حقهم وبوجوب الضمان على منافهما وبصحة تصرفهم فيها كما قال

واذا لم يفسخ بمرافعة احدهما فقد جعلنا الديانة دافعة ايضا هذا جواب قد قيل والجواب الصحيح عندي عن فصل النفقة انهما لما تناخا فقد دانا بصحته فاخذ الزوج بديانته ولم يصح منازعته من بعد بخلاف منازعة من ليس في نكاحهما لانه لم يلتزم هذه الديانة واما القاضي فانما يلزمه القضاء بالتقيد دون الخصومة واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فكذلك قالوا ايضا لانهما قالان تقوم الحر و اباحة شربها وتقوم الحزير و اباحت كان حكما ثابتا اصليا فاذا قصر الدليل بالديانة بقي على الامر الاول فاما نكاح المحارم فلم يكن الا اصليا يرى انه كان لا يصلح للرجل اخته من بطن واحد في زمن آدم صلوات الله عليه

ابو حنيفة رحمه الله فاما نكاح المحارم فلم يكن اصليا في شريعة وانما شرع في شريعة آدم عليه السلام بطريق الضرورة بدليل انه لم يكن يحل للرجل اخته من بطنه وانما كان يحل له اخته من بطن آخر ولم يبق مشروعا بعده فعلم انه كان ضروريا واذا كان كذلك اي كان جواز نكاح المحارم غير اصلي لم يجوز استبقاء جوازه او حله لقصر الدليل اي بسبب قصوره عنهم فهذا الطريق يقتضي عدم صحة نكاح المحارم في حقهم الا انما لما امرنا بترك التعرض لهم لم نمنعهم عن ذلك كالم تمنعهم عن عبادة الاوثان فاذا رفع احدهما الامر الى القاضي وجب عليه القضاء بالفسخ لفساد النكاح واذا وطئها بهذا النكاح سقط احصائه لانه وطئ بالنكاح الفاسد فلا يجب الحذف بقذفه ولان حد القذف يعني ولئن سلمنا ان النكاح صحيح فيما بينهم لا يجب الحذف على قاذفه ايضا لان قيام دليل التحريم اي تحريم الشرع المحارم عاما بصير شبهة في ذمه القاذف فان في زعم القاذف انه صادق في قوله يازاني لقيام دليل الحرمة وان كان في زعم المتذوف انه كاذب وهذا الطريق يشير الى ان النكاح صحيح والقضاء بالنفقة على الطريق الاول وهو ان نكاح المحارم ليس باصلي باطل لما قلنا انه لما لم يكن اصليا لم يجوز استبقاؤه لقصور الدليل فلا يوجب النفقة لفساده كالاتكحة الفاسدة بين المسلمين واما على هذا الطريق الثاني فكذا يعني ان الطريق الثاني هو ان النكاح صحيح والحذف بسقط بالشبهة وان كان يقتضي ان يصح القضاء بالنفقة لانها لا تسقط بالشبهة لكنه لا يصح ايضا على هذا الطريق لان النفقة من جنس الصلوات المستحقة بالنكاح ابتداء كالميراث لانها تجب بطريق الدفع كما قال ابو حنيفة رحمه الله بدليل انه لم يشترط لوجوب النفقة على الزوج حاجة المرأة اليها فانها وان كانت غنية فائقة في اليسار تستوجب النفقة على الزوج واو كان وجوبها بطريق الدفع لما وجبت عند عدم الحاجة بوجود اليسار كما لا يجب نفقة الصغير دلى الاب ونفقة الابوين على الولد اذا كان لهم مال واذا كان كذلك لا يمكن القول باجباها على الزوج لان ديانته تصير حينئذ موجبة كما قلنا جميعا في مسئلة الميراث وهو خلاف الاجماع والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا الكلام ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يردها المال المقدر يعني انها وان كانت غنية تحتاج الى النفقة لان احبا سها لحقه على الدوام وماله وان كان كثيرا مقدر فلا يفي بالحاجة الدائمة لانه لا يبقى مع دوام الحبس فثبت ان وجوب النفقة بطريق الدفع كما قلنا ولما لم يخل هذا الجواب عن تكلف اختار الشيخ في فصل النفقة جوابا اخر كما بينا ( قوله ) واما الشافعي رحمه الله فانه جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير يعني لم يجعلها دافعة للخطاب لان خطاب التحريم تناول الكافر كما تناول المسلم وقد بانفاه الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار وانكاره تعنت وجهل والجهل لا على سبيل التعنت ليس بعدر فع التعت اولى الان الشرع امرنا ان لا نتعرض لهم بسبب عقد الذمة وذلك لا يدل على صحة ما ادوا به من الاحكام كما لا يدل على صحة ما ادوا من الكفر فاي رجع الى التعرض من الاحكام لا يثبت في حقهم وما لا يرجع

واذا كان كذلك لم يجوز استبقاؤه بقصر الدليل ولان حد القذف من جنس ما يدراه بالشبهات فلا بد من ان يصير قيام دليل التحريم شبهة والقضاء بالنفقة على الطريق الاول باطل لما قلنا واما على هذا الطريق فلانه من جنس الصلوات المستحقة ابتداء حتى لم يشترط لها حاجة المستحق والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الحاجة الدائمة بدوام الحبس لا يردها المال المقدر فتحققت الحاجة لا بحالة واما الشافعي رحمه الله فانه جعل الديانة دافعة للتعرض لا غير حتى لا يحسد الذي يشرب الخمر فاما سائر الاحكام فلا تثبت والجواب عنه ان تقويم الاموال واحسان النفوس من باب العصمة وتفسير العصمة الحفظ فيكون في تحقيق العصمة بديانتهم حفظا عن التعرض ايضا وقد بينا ما يبطل به مذهبه وتبين ان ما قلنا من باب الدفع ولا يلزم عليه استحلالهم الربوا



اليه يثبت \* فلا يجب على الذمي حد الشرب لانه شرع زاجرا في المستقبل وفي الجاهلية عليه تعرض له في المستقبل \* فاما سائر الاحكام مثل اثبات التقويم واجبات الضمان على التلصص وسجعة البيع واجبات النفقة على الزوج واجبات الحد على القاذف فلا يثبت لان ديانته الكافرية ليست بحجة عن غيره بل اثرها في دفع التعرض عنه لا غير \* والجواب عنه اي عن كلام الشافعي لاني خيفة ورحمة الله ان تقويم الاموال واحسان النفوس من باب العصمة وتفسيرها الحفظ عن التعرض فيكون في تحقيق العصمة لنفوسهم واموالهم تحقيق الحفظ لها عن التعرض ايضا يعني كان اسقاط حد الشرب عن الكافر بديانته من باب ترك التعرض له وحفظه عنه اثبات تقويم الحر وابقاء الاحسان بديانته من باب الحفظ عن التعرض ايضا لان الاموال والنفوس لا تصير معصومة عن تعرض المسلمين الا بايجاب الضمان عليهم عند الاتلاف فكان ذلك من ضرورات الحفظ عن التعرض كمنع حد الشرب \* ولا يلزم عليه اي على ما ذكرنا ان ديانته معتبرة في دفع التعرض ودفع الخطاب عنهم عدم اعتبار ديانته في استحلال الربوا حتى ان الذمي اذا باع درهما بدرهمين من ذمي اخر لم يترافعا الى القاضي او اسلما او اسلم احدهما يجب تقضه كالوفاة مسلم ولم يعتبر في ذلك ديانته حل ذلك التصرف وجوازه \* لان ذلك اي استحلال الربوا منهم ليس بديانة لان من ديانته تحريم الربوا قال الله تعالى فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد نهوا عنه \* وذلك اي استحلال الربوا منهم في كونه فسقا مثل خيانتهم فيما اؤتمنوا من كتبهم بتغيير الاحكام وتبديل صفات النبي صلى الله عليه وسلم \* لانهم نهوا عن ذلك اي عن الخيانة على تأويل المذكور فكانت الخيانة منهم فسقا لاديانته \* ولهذا ذمهم الله تعالى بقوله يحرفون الكلم عن مواضعه فكذلك الربوا وذلك الاستحلال منهم بمنزلة ما لو استحلوا الزنا او السرقة فان ذلك لا يعتبر في حقهم حتى يجب اقامة الحد عليهم لانه فسق منهم وليس بديانة لان الزنا والسرقة حرامان في الاديان كلها فكذلك استحلال الربوا ولهذا يستتبع عليهم هذا الاشياء في عقد الذمة فسرط عليهم ان لا يقتلوا وان لا يسرقوا وان لا يزناوا وان لا يستربوا \* والايقال ينبغي ان يكون استحلال الربوا فسقا من اليهود فان انتهى تحقيق في حقهم دون غيرهم من المجوس وعبدية الاوثان الذين لم يؤمنوا بكتاب ولا نبي \* لانا نقول كان شرع تحريم الربوا عاما ولم يكن الربوا مشروعا قط في دين من الاديان لانه من باب الناسل وهو نحرمان في الاديان كلها ولم يكن عقد الذمة مشروعا في ذلك الوقت ليعتبر ما اما من بلوغ الحساب فيثبت التحريم في حق الجميع \* قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وانما استثنى عليهم انواع تصرف يقع بيننا وبينهم على الشركة كالربوا ونحوه لانه لو جازلهم مباشرتها واعتادوا فيما بينهم فعلوا مثل ذلك في عقودهم معنا فتمتد على الساجر الاحتراز عنه فلما عقود معاملات تجري بينهم خاصة لا يتعدى شرها اليها فتركوا وديانتهم كالانكحة وشرب الخمر ( قوله ) واما القسم الثاني وهو الجهل الذي دون جهل الكافر ولكنه لا يصلح عذرا ايضا \* فجهل صاحب الهوى في صفات الله عز وجل مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروا حقيقة بقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصير وكذا

وذلك لان ذلك ليس بديانة بل هو لمق في ديانته لان من اسلم ديانته تحريم الربوا وذلك مثل خيانتهم فيما اؤتمنوا في كتبهم لانهم نهوا عنه فكذلك الربوا كاستحلالهم الزنا واما القسم الثاني فجهل صاحب الهوى في صفات الله عز وجل واحكام الآخرة وجهل الباغي لانه مخالف للدليل الواضح الصحيح الذي لاشبهه فيه

في سائر الصفات \* ومثل جهل المشبهة ذمهم قالوا يجوز حدوث صفات الله عز وجل وذو الهاء عنه مشبهين الله تعالى بخلقه في صفاته \* وهذا الجهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لاشبهه فيه سمعا وعقلا \* اما السمع قوله تعالى ولا يجعلون بشي من علمه الا بما شاء \* انزله بعلمه \* ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين \* ان الله لذو فضل على الناس الى غيرها من الآيات فانها تدل على ان الله تعالى صفات هي معارف وراه الذات \* واما العقل فهو ان الحدوث كما دلت على وجود الصانع جل جلاله دلت على كونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا فوجب ان يكون له حية وعلم وقدرة وسمع وبصر وان تكون هذه الصفات معاني وراه الذات ان يجعل العقل ان يحكم بعالم لاعلمه وحى لاجبوة له وقادر لا قدرته ولا يفرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله لاعلم له وكذا في جميع الصفات \* وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان تكون صفاته تعالى حادثة لاستلزامه حدوث الذات الذي هو محال ثبت بالدليل الواضح الذي لاشبهه فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزوعة عن القبيصة والزوال وان صفاته قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها فكان ما ذهب اليه اهل الاهواء باطلا وجهلا بعد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة \* وكذا جهلهم باحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والتكبر وعداب القبر والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار وانكارهم اياها \* ومثل انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهاليهما جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تخفى على من تأمل فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الآخرة كجهل الكافر \* وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد فان لم يكن له تأويل فحكمه حكم المصوص كاستناده لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العادل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقهم لايحج على وجه بعد جاحدهما مكابرا معاندا \* وتوضيحه يتوقف على معرفة قصة البغاة وهي ماروى ان المخالفة لما استحكمت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما وكثر القتال والقتل بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنهم بيننا وبينكم كتاب الله تعالى ندعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه الى ذلك وامنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان يأخذوا حكما من كل جانب فن اتفق الحكماء على امامته فهو الامام وكان علي رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه فاخير من جانب معاوية عمر وبن العاص وكان داهيا ومن جانب علي ابي موسى الاشعري وكان من شيوخ الصحابة فقال عمر ولاي موسى نزلها اولاً ثم تنفق على واحد منها فاجابه ابو موسى اليه ثم قال لاي موسى انت اكبر ستامني فاعزل



عليها أولا عن الامامة فبعد ابو موسى المنبر وجد الله تعالى واثني عليه وودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبه ووزل ثم صعد عمر والمنبر فحمد الله تعالى واثني عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبه وقال ادخلت معاوية في الخلافة كما ادخلت خاتمي هذا في اصبه فعرف على رضى الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج على علي رضى الله عنه قريب من اثني عشر الف رجل من عسكره زاعمين ان عليا كفر حين تدك حكم الله واخذ بحكم الحكمين فهو لاهم الخوارج الذين تفرقوا في البلاد وزعموا ان من اذنب فقد كفر وكان هذا منهم جهلا باطلا لانه يخالف الدليل الواضح فان امامة علي رضى الله عنه ثبتت باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كانت امامة من قبله به والرضا بحكم الحكم فيما لا نص فيه امر اجمع المسنون على جواز منصوص عليه في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا السلم لا يكفر بالعدية فان الله تعالى اطلق اسم الايمان على مرتكب الذنب في كثير من الآيات كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم اولياء يا ايها الذين آمنوا اتوا بوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ونحوها فجهلهم بعد وضوح الادلة لا يكون عذرا كجهل الكافر الا انه اي لكن صاحب الهوى او الباغى متأول بالقرآن اي متمسك به مؤول له على وفق رأيه فان باقي الصفات تمسك بانه تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك في آيات كثيرة فلو اثبتنا الصفات له لكانت قديمة ولكانت اغيارا لا ذات واثبت الاغيار في الازل منافق لتوحيد ويجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجابر بك هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في مثل من الفهم . هل ينظرون الا ان ياتيهم الملائكة او ياتي ربك والباغي احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن عص الله ورسوله وينعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فكان هذا الجاهل دون الجاهل الاول من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الآخرة ولكنه اي هذا الجاهل وهو الباغى وصاحب الهوى لما كان من المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن الاسلام وكذلك الهوى اذا لم يقبل فيه او من يتحمل الاسلام يعني اذا غلب في هواه حتى كفر ولكنه يتسبب الى الاسلام مع ذلك كفلاء الروافض والمجسمة لزمنا مناصرتهم وازامه قبول الحق بالدليل فلم يفعل بتأويله الفاسد فاذا استعمل الباغى الاموال او الدماء يتأويل ان ببساطة الذنب كفر لا يحكم بايحتها في حقه بتأويله كما حكمنا باباحة الحر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناصرته وازام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناطرة والازام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه . فذلك قلنا اذا تلف الباغى مال العادل او نفسه ولا منعه له يضمن كالأول فله بقاء ولاية الازام وكذلك اي وكوجوب الضمان سائر الاحكام التي تليهم المسلمين تليهم لانه مسلم وولاية الازام

فكان باطلا لا لاول الا انه متأول بالقرآن فصكان دون الاول ولكنه لما كان من المسلمين او من يتحمل الاسلام لزمنا مناصرته والزامه فلم نعمل بتأويله الفاسد وقلنا في الباغى اذا تلف مال العادل او نفسه ولا منعه له يضمن وكذلك سائر الاحكام تليهم

باقية فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الازام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتأويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كالم يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام . وقال الشافعي رحمه الله يلزم الضمان وان كان له منعة لانه مسلم ملتزم احكام الاسلام وقد اختلف بغير حق فيجب عليه الضمان لانه من احكام الاسلام ولا عبرة لتأويله لانه مبطل في ذلك وكيف يعتبر اعتقاده بعد ما يلزم احكام الاسلام لاثبات امر على خلافه بخلاف الحربي لانه غير ملتزم حكم الاسلام اصلا . ولنا حديث الزهري قال وقعت الفتنة واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا متواترين فاتفقوا على ان كل دم اريق بتأويل القرآن فهو موضوع وكل مال ائلف بتأويل القرآن فهو موضوع وكل فرج استحل بتأويل القرآن فهو موضوع . وان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فلم تثبت حجة الاسلام في حقهم كالمو انقطعت بحجج شرعية بان قبل الكافر الدمة لان جميع الشرع فيما يحتمل اثبوت والسقوط لان لم يلزم الابد البلوغ فاذا انقطع البلوغ عدت الحجة فكان تدين كل قوم عن تأويل بمنزلة تدين الآخر من غير مزية لاحدهما على الآخر والاستحلال بحكم مخالفة الدين حكم يجوز ان يكون كما جاز لنا في البغاة وان كانوا مسلمين فساوى تدينهم تدينا حال قيام الحرب وانقطاع ولاية الازام بالمنعة القائمة كما جعل ذلك في اهل الحرب وحق الانكحة . وهذا بخلاف الاثم فان الباغى ياتم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع والخروج على الله تعالى حرام ابدا والجزاء واجب لله تعالى ابدا الا ان يغفر فاما ضمان العباد فيجوز ان لا يكون كما في الحر وانما وجب شرعا فلا يجب الا بهم الخطأ والتأمل فيه . وبخلاف الباغى الذي ليس بمجتمع لان المانع من التبليغ وهو المنعة لم يتحقق فكان جهله بالجملة بسبب نعته في الاغراض عن سماع الجملة والتأمل فيه ولا عبرة لنعته فصار العدم به كان لعدم كذا في الاسرار وهذا اذا هلك المال في يده فان كان قائما في يده وجب رده على صاحبه لانه لم يملك ذلك بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي والتسوية بين الفتيين المقاتلين بتأويل الدين في الاحكام اصل . وقد روى عن محمد رحمه الله انه قال افتى في اهل البغي اذا تابوا بان يغفروا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا يلزمهم ذلك في الحكم لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطأهم في التأويل الا ان ولاية الازام كانت منقطعة لمنعة فلا يجبرون على اداء الضمان في الحكم ولكن نفق به فيما بينهم وبين ربهم ولا نفق اهل العدل بمنزلة لانهم محقون في قتالهم وقتلهم متمثلون للامر كذا في المبسوط . وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التأويل والمنعة فاذا تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاب حتى لو ان قوما غير متأولين غلبوا على مدينة وقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك تجرد المنعة عن التأويل في قوله . ووجبت المجاهدة لمحاربتهم اي لاجل محاربتهم يعني انما وجبت مقاتلتهم بطريق الدفع لان يجب ابتداء كاتجب مقاتلة الكفار فان هابا رضى الله عنه قال الخوارج في خطبته ولن تقاتلكم حتى تقاتلونا يعني

فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الازام فوجب العمل بتأويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان



حتى تعزموا على القتال بالجمع والتحيز عن اهل العدل فدل انهم مالم يعزموا على الخروج لا يتعرض لهم بالقتل والحبس فاذا تجمعوا وعزموا على الخروج وجب على كل من يقوى على القتال ان يقاومهم مع امام المسلمين لقوله تعالى فان بقت احدهما على الاخرى قاتلوا التي تبغى حتى تقي الى امر الله والامر للوجوب \* ولا تهم قصودا اذى المسلمين وتبيح الفتنة واماطة الاذى وتسكين الفتنة من ابواب الدين \* وخروجهم معصية في القيام بقتالهم نهى عن المنكر وهو فرض \* والامام فيه على رضى الله عنه فانه قام بالقتال واخبر انه مأمور بذلك بقوله امرت بقتال المنافقين والتاكثين والفاسطين \* ووجب قتل اسرائهم والتدفيف على جريحهم ذكر ههنا لفظ الوجوب وذكر في المبسوط بلفظة لا بأس فقل لا بأس يقتل اسيرهم اذا كانت لهم فئة لان شره لم يدفع ولكنه مقهور لو تخاصص لتحيز الى فئة فاذا رأى الامام المصلحة في قتله فلا بأس بان يقتله \* واذا لم يبق لهم فئة لا يقتل لان اباحة القتل لدفع البغي وقد اندفع وكان على رضى الله عنه يحلف من باشره منهم ان لا يخرج عليه ثم يغلى سبيله \* وكذلك لا بأس بان يحجز على جريحهم اذا كانت فيهم باقية لانه اذا برأوا الى الفتنة والشر بقوة تلك الفئة \* ولان في قتل الاسير والاجهاز كسر شوكة اصحابه فاذا بقيت لهم فئة يحصل هذا القصد بذلك بخلاف ما اذا لم يبق لهم فئة والتدفيف الاسراع في القتل والمراد من التدفيف ههنا اتمام القتل ولم تضمن نحن اموالهم بالانتلاف لما ذكر في الكتاب \* ودمانهم لان قتلهم واجب على المسلمين فلا يوجب ضمانا \* ولم تحرم عن الميراث حتى لو قتل العادل في الحرب بقتلهم الباسي ورثه لان الاسلام جامع بين الوارث والمورث في الدين فلم يثبت اختلاف الدين الذي هو مانع من الارث باختلاف ديانتهما والقتل بحق فلا يصلح سببا للحرمان كالقتل رجاء او قصاصا لان حرمان الميراث عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور فالقتل المأمور به لا يصلح ان يكون سببا له \* وهم اهل البقي لم يحرموا من الميراث حتى لو قتل الباسي اخاه العادل وقال كنت على الحق وانا الان على الحق ورثه عند ابي حنيفة ومحمد رحمه الله وان قال كنت على باطل لم يرثه وقال ابو يوسف رحمه الله لا يرثه بحال لانه قتل بغير حق فيحرم به عن الميراث كما لو قتله ظلما من غير تأويل وهذا لان اعتقاده وتأويله لا يكون حجة على مورثه العادل ولا على سائر ورثته انما يعتبر ذلك في حقه خاصة \* يوضحه ان تأويل اهل البقي عند انضمام المنعة اليه يعتبر على الوجه الذي يعتبر في حق اهل الحرب وتأثير ذلك في اسقاط ضمان النفس والمال لافي حكم التورث فكذلك تأويل اهل البغي \* ولهما ان المقاتلة بين الفتيين بتأويل الدين قسبتويان في الاحكام وان اختلفا في الامام كافي سقوط الضمان وذلك لان ولاية الازام لما انقطعت بالمنعة كان القتل منهم في حكم الدنيا في حكم الجهاد بناء على ديانتهم لانهم اعتقدوا انفسهم على الحق وخصوصهم على الباطل فكانت مقاتلتهم الخصوم جهادا في زعمهم وامرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وان كان باطلا في الحقيقة \* وقوله اعتقاده لا يكون حجة على

ووجب المجاهدة لمحاربتهم  
ووجب قتل اسرائهم  
والتدفيف على جريحهم  
ولم تضمن نحن اموالهم  
ودمانهم ولم تحرم عن  
الميراث بقتلهم لان الاسلام  
جامع والقتل حق وهم  
لم يحرموا ايضا ان قتلوا  
ايضا عند ابي حنيفة ومحمد  
رحمهما الله لان القتل منهم  
في حكم الدنيا بشرط المنعة  
في حكم الجهاد بناء على  
ديانتهم وان كان باطلا في  
حقيقة

مورثه العادل فالد لان اعتقاده كما لا يكون حجة على العادل في حكم التورث لا يكون حجة في حكم سقوط حقه عن الضمان ولكن لما انقطعت ولاية الازام بانضمام المنعة الى التأويل جعل القاسد من التأويل كالصحيح في ذلك الحكم فكذا في حق التورث كذا في المبسوط ( قوله ) ووجب حبس الاموال اى اموال اهل البغي زجرا لهم عن البغي وعقوبة كما وجب قتل نفوسهم \* فاذا تفرق جمعهم وانكسرت شوكتهم ترد عليهم اموالهم لانها لم تملك لبقاء العصمة والاحراز فيها \* ولان الملك بطريق الاستيلاء لا يثبت مالم يتم بالاحراز بدار تخالف دار المستولى عليه ولم يوجد لان دار الفتيين واحدة \* وقيل على رضى الله عنه يوم الجمل الاتقسم بيننا ما فاء الله علينا قال من ياخذ منكم عائشة وانما قال ذلك استبعادا لكلامهم واظهارا لخطائهم فيما طلبوا وقد جع ما اصاب من عسكر اهل النهر وان في رجة الكوفة من كان يعرف شيئا اخذه \* وهى بحكم الديانة مختلفة حيث اعتقد كل واحد من الفريقين ان الفريق الآخر على الباطل وان دماهم مباحة وقد غلبوا على دار الاسلام وجعلوها دار الحرب حيث ثرنا محاربتهم ( قوله ) وكذلك اى ومثل جهل الباسي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة \* الواو بمعنى او مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد \* كان بشر المريسى وداود الاصهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون يجوز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روى عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم \* وبان المالية والمالية للبيع قبل الولادة معلومة فيها بغير فلا ترتفع بعد الولادة بالشك \* وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الآثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام لما ربه اعتقها ولدها وقاله عليه السلام ايا امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه رواه ابن عباس رضى الله عنهما \* وما روى عن سعيد بن المسيب رحمه الله انه قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعنق امهات الاولاد من غير التلث وان لا يبعن في دين \* وما روى عن عمر رضى الله عنه انه كان ينادى على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رقي عليها بعد موت مولاهما وقد تلقاها القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها فكان القول بالجواز مخالفا للحديث المشهورة والاجماع فكان مردودا \* ومثل القول بالقصاص في القسامة \* اذا وجد القتل ولا يدري قتله نجس القسامة على اهل المحلة والدية على عواقل اهل المحلة عندنا ولا يجب القصاص بحال \* وقال مالك واجد بن حنبل والشافعي في القديم ان كان بين القتل واهل المحلة عداوة ظاهرة اولوت وهو ما يغلب به على ظن القاضي والسمع صدق المدعى يؤمر الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عدا فاذا حلف يقتص له من القاتل \* متمسكين في ذلك بنسأله قوله عليه السلام لا ولياء المقتول الذي وجد في خير اتخلفون وتستمقون دم صاحبكم الحديث اى دم نازل صاحبكم \* وحجة من ابي وجوب القصاص بالقسامة الاحاديث المشهورة

ووجب حبس اموالهم  
زجرا لهم ولم تملك  
اموالهم لان اهل الدار  
واحدة وهى بحكم الديانة  
مختلفة فثبتت العصمة من  
وجه وهو الاسلام دون  
وجه فلم يجب الضمان بالشك  
ولم يجب الملك بالشبهة بخلاف  
اهل الحرب لان الدار  
مختلفة والمنعة متباينة من  
كل وجه فطلت العصمة  
لنا في حقهم ولهم في حقنا  
من كل وجه وكذلك جهل  
من خالف في اجتهاده  
الكتاب والسنة من علماء  
الشريعة وائمة الفقهاء وعمل  
بالغريب من السنة على  
خلاف الكتاب او السنة  
المشهوره فردود باطل ليس  
بمذرا ولا مثل الفتوى ببيع  
امهات الاولاد ومثل  
القول بالقصاص في القسامة  
ومثل استباحة متروك  
التسحية عمدا والقضاء  
بالشاهد الواحد وبين  
المدعى لانا امرنا بالامر  
بالمعروف والنهي عن المنكر  
والنصح لكل مسلم وعلى  
هذا يبنى ما ينفذ فيه قضاء  
القاضي وما لا ينفذ



المشهورة فان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتيلا وجديين  
 اظهرهم وروى زياد بن ابي مريم ان رجلا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني  
 وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من شيوخهم خمين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه  
 ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لي من اخي الا هذا قال نعم ولك مائة من الابل وفي الحديث  
 ان قتيلا وجديين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب فقضى عمر رضي الله عنه عليهم  
 بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقتم دماكم  
 بايمانكم واضرمكم الدية بوجود القتيلا بين اظهركم وكان ذلك منه بمحض من الصحابة  
 ولم ينكر عليه احد فخل محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص بها مخالفا لهذه الادلة  
 الظاهرة المشهورة ولقوله عليه السلام البيه على المدعي واليمين على من اذكر فكان مردودا  
 ومثل استباحة متروك التسمية عمدا عملا بقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن  
 وبالقياس على متروك التسمية بالنسيان مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه  
 وانه لفسق ومثل ايجاب القضاء بالشاهد الواحد وبين المدعي عملا بما روى ان النبي عليه  
 السلام قضى بذلك مخالف للكتاب وهو قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال  
 ذلك ادنى ان لا ترتابوا وللحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البيه على المدعي واليمين على  
 من اذكر كما مر بيانه في باب الاعطاع فيكون مردودا في هذه المسائل ونظائرهما ان اعتمد  
 الخصم على القياس فهو منه عمل بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة وان اعتمد على  
 الخبر فهو عمل منه بالفريق من السنة على خلافهما او خلاف احدهما فيكون فاسدا لانا  
 امرنا متصل بقوله ليس بمذنب اصلا اي امرنا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصح لكل  
 مسلم ومن المعروف بالعمل بالكتاب والسنة المشهورة ومن المنكر مخالفتها او مخالفة احدهما  
 ومن النصيحة الارشاد الى الصواب واظهار الحق بالمناظرة واقامة الدليل فيجب علينا ذلك  
 ويجب على الخصم الطلب والقبول فلا يكون جهله عذرا بوجه وعلى هذا وهو ان العمل  
 بالاجتهاد على خلاف الكتاب او السنة المشهورة باطل يبتى ما ينفذ في قضاء القاضي وما لا  
 ينفذ فان وجد فيه العمل بخلاف الكتاب او السنة كافي هذه الامثلة لا ينفذ لانه باطل وان  
 عدم فيه ذلك كافي عامة المجتهدين ينفذ (قوله) واما القسم اثالث وهو الجهل الذي  
 يصلح شبهة فهو الجهل في موضع تحقق فيه الاجتهاد من غير ان يكون مخالفا للكتاب او السنة وهو  
 المراد بالصحيح اوفي غير موضع الاجتهاد اي لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه  
 على الظاهر على غير وضوء يعني غير عالم بعدم الوضوء ثم صلى العصر على وضوء  
 ذاكر لذلك وهو يظن ان الظاهر اجزاء لكونه غير عالم بعدم الوضوء فيه فالعصر فاسدة  
 كالظاهر عندنا فكان عليه ان يبديها جميعا لان ظنه بجواز الظاهر جهل واقع على خلاف الاجماع  
 لان ظنهم فاسد بخلاف فكان من القسم الثاني لامن هذا القسم وكان الحسن بن زياد  
 رحمه الله يقول انما يجب مراعاة الترتيب على من يعلم قاما من لا يعلم به فليس عليه ذلك لانه

واما القسم اثالث فهو الجهل  
 في موضع الاجتهاد الصحيح  
 اوفي غير موضع الاحتاد لكن  
 في موضع الشبهة اما الاول  
 فان من صلى الظاهر على  
 غير وضوء ثم صلى العصر  
 بوضوء وعنده ان الظاهر  
 قد اجزاء فالعصر فاسدة  
 لان هذا جهل على خلاف  
 الاجماع وان قضى الظاهر  
 ثم صلى المغرب وعنده  
 ان العصر اجزى عنه جاز  
 ذلك لانه جهل في موضع  
 الاجتهاد في ترتيب الفوائت

ضعيف في نفسه فلا يثبت حكمه في حق من لا يعلم به وكان زفر رحمه الله يقول اذا كان عنده ان  
 ذلك يخرجه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه فرض الوقت ولان العصر لو لم يجز انما  
 لا يجوز باعتبار الترتيب وهو مجتهد فيه فكان تلك في موضع الاجتهاد فيعتبر لكننا نقول  
 ان كان الرجل مجتهدا قد ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست يفرض فهو دليل شرعي وكذلك  
 ان كان ناسيا فهو مذمور غير مخاطب باداء الفائتة قبل ان يتذكر قاما اذا كان ذا كرا وهو غير  
 مجتهد فجرد ظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبره فان قضى الظاهر وحدها وهذا الفرع هو  
 المقصود من اراد هذا المثال ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر اجزاه جاز المغرب ويمد  
 العصر فقط لان ظنه بجواز العصر جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان الخلاف بين  
 العلماء في وجوب الترتيب خلاف معتبر فكان دليلا شرعيا وحاصل الفرق ان فساد الظاهر  
 يترك الوضوء فساد قوي يجمع عليه فكانت متروكة يبين فيها اثر الفساد فيما يؤدي بعدها  
 ولم يذر بالجهل قاما فساد العصر بسبب ترك الترتيب فضعيف مختلف فيه فلا تكون متروكة يبين  
 فلا يتعدى حكمه الى صلوته اخرى لان وجوب الترتيب ثبت بالسنة في متروكة يبين علما وعملا  
 وهو كمن جمع بين حر وعبد في البيع بن واحد بطل العقد فيهما بخلاف ما اذا جمع بين قن  
 ومدير كذا في الميسوط (قوله) وقال اصحابنا الى آخره اذا كان الدم بين اثنين فعفا احدهما ثم قتله  
 الاخر عمدا فان لم يعلم بمقتل الشريك او علم بذلك ولم يعلم ان يموت احدهما يسقط القود فعليه  
 الدية كاملة في ماله عندنا وقال زفر رحمه الله عليه القصاص لان القود يسقط بمقتل احدهما  
 علم الاخر به او لم يعلم اشتبه عليه حكمه او لم يشبهه بقي مجرد الفتن في حق الاخر والظن  
 غير مانع من وجوب القصاص بعد ما تقر رسيه كالوقتل رجلا على ظن انه قتل وليه ثم جاء وليه حيا كان  
 عليه القصاص وحجتنا في ذلك انه قد علم وجوب القصاص وما علم ثبوته فالاصل بقاؤه  
 واجبا في حقه ظاهرا والظاهر يصير شبهة في دمه ما يندري بالشبهة وكذا اذا علم بالعفو ولم  
 يعلم ان القود يسقط به لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو  
 احدهما باعتبار معنى حقي وهو ان القصاص لا يحتمل التجزى فاعسا اشتبه عليه حكمه قد يشبه  
 فيصير ذلك بمنزلة الظاهر في اراث الشبهة بخلاف ما اذا علم ان القود يسقط بالعفو ثم قتله  
 عمدا حيث يجب القصاص لان هناك قد ظهر المسقط عنده واقدم على القتل مع العلم بالحرمه  
 وقد يجوز ان يسقط القود باعتبار ظنه كالورمي الى شخص ظنه كافرا فاذا هو مسلم واذا سقط  
 القود عنه بالشبهة لزمته الدية في ماله لان فعله عمد ثم يحسبه منها بنصف الدية لان يموت  
 الشريك وجب له نصف الدية على المقتول فيصير نصف الدية قصاصا بالنصف ويؤدي ما بقي  
 كذا في الميسوط فعلى هذا كان المراد من قوله لان جهله حصل في موضع الاجتهاد ان الاجتهاد يقتضي  
 ان يثبت لكل واحد منهما ولاية الاستيفاء على الكمال لان اثبات ما لا يتجزى لاثنين يوجب  
 ثبوته لكل واحد منهما كمالا كولاية الانكاح على مامر بيانه لا ان المراد منه ان قضاء ولاية  
 الاستيفاء بعد عفو احد الشريكين لا آخر امر مجتهد فيه كما ان الترتيب في المسئلة الاولى امر  
 مجتهد فيه فان احدا من الفقهاء لم يقل بذلك وذكر في التهذيب ان القصاص اذا ثبت

وقال اصحابنا رحمه الله  
 فيمن قتل وله وليان فعفا  
 احدهما عن القصاص ثم قتله  
 الثاني وهو يظن ان القصاص  
 باق له على الكمال وانه  
 وجب لكل واحد منهم  
 قصاص كامل فانه لا قصاص  
 عليه لان جهله حصل في موضع  
 الاجتهاد وفي حكمه يسقط  
 بالشبهة



لأنه كان لكل واحد منهما ان يتفرد بقتله عند بعض اهل المدينة حتى لو عفا احدهما كان للاخر قتله فعل هذا كان سقوط القصاص بمنفرد البعض امرا محتجدا فيه ان كان ذلك الاجتهاد صحيحا فلا يحتاج كلام الشيخ الى تأويل وفي حكم يسقط بالشبهة يعني بعدما حصل جهله في موضع الاجتهاد حصل في حكم يسقط بالشبهة وهو القصاص فكان اولى بالاعتبار من الجهل في المسئلة الاولى ( قوله ) وكذلك اي وكالاولى القائل في ان الجهل يصلح شبهة صائمه احتجتم ثم افطر على ظن ان الحجامة فطرته وظن ان على ذلك التقدير اي تقدير ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة بالافطار بعدها او ظن ان على تقدير الاكل بعد حصول الافطار بالحجامة لم تلزمه الكفارة وقوله لما قلنا متعلق بذلك لانه يتضمن جواب المسئلة فان جوابها ليس بمذكور صريحا على هذا الوجه الذي بينا يعني وكما يسقط القصاص بجهل الولي يسقط الكفارة بجهل صائم الى آخره لما قلنا ان حصول الجهل في موضع الاجتهاد وفي حكم يسقط بالشبهة معتبر وظن هذا الصائم في موضع الاجتهاد اذا لاو زاعى يقول بفساد الصوم بالحجامة متمدا على قوله عليه السلام حين رأى رجلين حجما احدهما صاحبه افطر الحاجم والمحجوم وفي موضع يسقط بالشبهة لان كفارة الصوم تسقط بالشبهات لترجح جانب العقوبة فيها على ما صرح به في ما صرح به في ذلك التقدير زيادة وقت من الكاتب وان قوله لم تلزمه الكفارة جواب المسئلة ولما قلنا متعلق به لان الكلام مستقيم متضح بدون ملك الزيادة ثم ما ذكر الشيخ من سقوط الكفارة بالظن في هذه المسئلة ليس بمجربى على ظاهره فان شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ذكر في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك فطرته ثم اكل متعمدا ولم يستفت طلالا ولم يبلغه الحديث نسخه او بلغه وعرف او تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضع فان انعدام ركن الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد فساد بالاستقاء والحيض بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان استفتى فقها يؤخذ منه الفقه ويستمد على فتواه فافتاه بالنسبة فافطر به ذلك متمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بقوى المفتي اذا كان المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ويستمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يقضى لانه لا دليل للامام سوى هذا فكان معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستف ولكن بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد رحمهم الله لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رحمه الله عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتبشير بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للامام ان يأخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصر وقاعن ظاهره او منسوخا انما الرجوع الى الفقهاء والسؤال عنهم فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يمترو هكذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله ايضا فيبين ان الظن في هذه المسئلة بدون اعتماده على قوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاووزاعى

وكذلك صائم احتجتم  
افطر على ظن ان الحجامة  
فطرته وعلى ذلك التقدير  
لم تلزمه الكفارة لما قلنا  
ومثله كثير

لا يصير شبهة لانه يخالف للقياس ( قوله ) ومن زنى بجارية امراته بيان القسم الثاني وهو الجهل في موضع الشبهة اي الاشتباه واعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانها تشاء من الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية فالاولى هي ان يظن الانسان ان ليس بدليل المحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعى النافي للحرمة في ذاته مع تخالف حكمه عنه لما منع اتصال به وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني واعتقاده فمن هذا القسم ما لو وطئ الاب جارية ابنته فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان المؤثر في ابراث الشبهة الدليل الشرعى وهو قوله عليه السلام انت ومالك لا يبيك وهو قائم فلا يفرق الحال بين الظن وعدمه في سقوط الحد ومن القسم الاول ما اذا وطئ الابن جارية ابيه وجاريه امة او وطئ الرجل جارية امراته فان قال ظننت انها تحل لي لا يجب الحد عليهما عندنا وقال زفر رحمه الله يجب عليهما الحد لان السبب وهو الزنا قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة يلزمهما الحد ولو سقطا انما يسقط بالظن والظن لا يفي من الحق شيئا كن وطئ جارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لي ولكنا نقول قد تمكنت بينهما شبهة اشتباه لان مال المرأة من وجد مال الزوج وقيل في تأويل قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى اي بمال خديجة ولانها حال لاله فربما يشبهه عليه ان حال جارية كحالها وكذا في جارية الاب والام قد يشبه ذلك باعتبار ان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمنا في ديرة والولد جزء ابيه وامه فربما يشبهها لكانت حال الاملاك تكون حال الاملاك ايضا فيصير الجهل اي الجهل بالحرمة والتاويل اي تأويل ان الجارية تحل لي كما تحل نفس المرأة وكما تحل جارية لابي بائناك شبهة في سقوط الحد لان شبهة الاشتباه مؤثرة في سقوط الحد على من اشتبه عليه كفوم سقوا على ما يدخر اخرا فمن علم منهم انه خير يجب عليه الحد ومن لم يعلم لا يجب دون النسب والعدة يعني يثبت النسب بهذه الشبهة وان ادعاء ولا يجب العدة بها لان الفعل تمحض زنا في نفسه فخرج ثبوت النسب وجوب العدة وان سقط الحد للاشتباه بخلاف الشبهة الحكمية حيث لا يثبت بها النسب ويجب بها العدة كما يسقط بها الحد لان الفعل لم يتمحض زنا فظن الى قيام الدليل لهذا لم يفرق الحال فيها بين العلم بالحرمة وعدمه وهذا بخلاف ما لو زنى بجارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لي حيث لم يعمل الجهل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير الجهل شبهة وكذلك اي كما لا يجب الولد بوطئ جارية ابيه عند عدم العلم بالحرمة ويصير جهله شبهة في سقوط الحد لا يجب الحربى اسلم ودخل دارنا فشرب الخمر اذا لم يعلم بحرمتها فانه يحد هذا بناء على هذا الاصل الذي ذكرنا

ومن زنى بجارية امراته  
او جارية والده وظن انها  
تحل له لم يلزمه الحد فيصير الجهل  
والتاويل في موضع الاشتباه  
شبهة في الحدود دون النسب  
والعدة بخلاف ما اذا وطئ  
جارية اخيه او اخته وكذلك  
حربى اسلم ودخل دارنا  
فشرب الخمر وقال لم اعلم  
بالحرمة لم يحد بخلاف  
ما اذا زنى وبخلاف الذي  
اذا اسلم ثم شرب الخمر  
وقال لم اعلم بحرمتها فانه  
يحد هذا بناء على هذا  
الاصل الذي ذكرنا



يصلح شبه دارية للحد وفي غير موضع الاشتباه لا يصلح لذلك فجعل الحربى بحرمه الجز  
في موضع الاشتباه لانما ثبت بالخطاب وهو منقطع عن اهل الحرب ودارهم دار الجهل  
وضياع الاحكام فيصلح جهله شبه دارية للحد فاما جهله بحرمه الزنا ففي غير محله لان  
الزنا حرام في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمته على بلوغ خطاب الشرع لتحقيق حرمة  
قبله فلا يصلح شبهة سقوط الحد وكذا جهل الذي بحرمه الجز لانه من اهل دار الاسلام  
وتحريم الجز شائع فيها فلم يصير جهله شبهة لعدم مصادفة محله بل الاشتباه وقع من تقصيره  
في الطلب فلا يعذر ( قوله ) واما القسم الرابع وهو الذي يصلح عذرا فهو كذا والفرق  
بين هذا القسم وبين القسم الثالث ان هذا القسم بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء  
على اشتباه ما ليس بدليل بالدليل كذا قيل فاجعل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون  
عذرا في الشرايع حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها اولم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة  
والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وقال زفر رحمه الله يجب عليه قضاؤهما لان قبول  
الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يستلزم  
القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالتام اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ونحن نقول  
ان الخطاب النازل حتى في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تقدير باستفاضته وشهرته  
لان دار الحرب ليست بمحل استفاضة احكام الاسلام فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه  
غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشهر  
في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم وكذلك اى وكالخطاب في حق اهل الحرب  
في الخفاء الخطاب في اول ما يزل فانه حتى في حق من لم يبلغه من المسلمين لعدم استفاضته  
بينهم فيصير الجهل به عذرا مثل ما روينا بضم الزاء في قصة اهل قباء فانهم صلوا صلوة  
الظهر الى بيت المقدس بعد زول فرض التوجه الى الكعبة وافتخوا العصر متوجهين  
اليه ايضا فاخبروا بتحول القبلة الى الكعبة وهم في الصلوة فوجهوا اليها واتوا صلواتهم  
وجوز ذلك لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الخطاب لم يبلغهم وعليه حل الشيخ  
قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلواتكم الى بيت المقدس والمذكور في التفسير  
ان النبي عليه السلام لما توجه الى الكعبة قالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا  
فزلت هذه الآية وقصة تحريم الجز فان بعض الصحابة كانوا في سفر فشرعوا بعد التحريم  
لعدم علمهم بحرمتها فنزل قوله ليس على الذين آمنوا الآية وعن ابن كيسان لما نزل تحريم  
الجز والميسر قال ابو بكر رضى الله عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر  
واكلوا الميتة وكيف بالغاصيين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يعلمونها فنزل الله  
تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات اى من الاموات والاحياء في البلد ان اثم فيما  
طعموا من الخمر واتهموا اذا ما اتقوا ما حرم الله عليهم سواهما وقبل اتقوا الشرك  
وآمنوا بالله وعملوا الصالحات في ايمانهم ثم اتقوا معنى الاحياء في البلدان الخمر واتهموا اذا

اذا جاءهم تحريمها وآمنوا صدقوا بتحريمها ثم اتقوا ما حرم عليهم بعد هذا بنص رد  
في التحريم لبعض ما احل لهم واحسنوا فيما تعبدوا الله والله يحب المحسنين فهذا معنى ذكر  
التقوى ثلثا في هذه الآية كذا في التيسير ثبت بما ذكرنا ان حكم الخطاب لا يثبت في حق  
الخطاب قبل علمه اذ ليس في وسعه الانتظار قبل العلم فلذلك يعذر فاما اذا انتشر الخطاب  
في دار الاسلام فتقدم التبليغ من صاحب الشرع اذ ليس في وسعه التبليغ الى كل واحد انما  
الذي في وسعه الاشاعة الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل نفسه مبلغا الى الكافة  
بعث الكتب والرسول الى ملوك الاطراف حتى كان يقول الاهد بلغت اللهم فاشهد فعلم  
ان التبليغ يتم بانتشار الخطاب واستفاضته فمن جهل من بعد شهرته فانما اى من قبل تقصيره  
اى ابلى بالجهل من هذه الجهة يقال من ههنا آتيت اى من ههنا دخل عليك البلاء ومنه  
قول الاعرابى وهل آتيت الا من الصوم اى وهل آتاني الحذور الا من الصوم لان الخطاب  
صار متيسرا لاصابة بالاشتهار لامن قبل خفاء الدليل فلذلك قلنا اذا اسلم الذي في دار  
الاسلام ومكث مدة ولم يصل ولم يعلم بوجودها كان عليه قضاؤه لانه في دار شيوع الاحكام  
ويرى شهود الناس الجماعات ويمكنه السؤال عن احكام الاسلام فترك السؤال والطلب  
تقصيره فلا يعذر كمن لم يطلب الماء في العمران ظانا ان الماء معدوم فقيم وصلى والماء موجود  
لم يجز صلواته لانه مقصر في ترك الطلب في موضع الماء غالبا بخلاف ما اذترك الطلب  
في المفازة على ظن عدم الماء وتيمم وصلى حيث جازت صلواته لانه ليس بمقصر بترك الطلب  
في هذا الموضع فاذا لم يكن على طمع من الماء لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة وانما قيد بقوله  
والماء موجود لانه اذا لم يكن موجودا في الواقع جازت صلواته كذا في بعض الخواشي  
( قوله ) وكذلك اى وكجهل من اسلم في دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون  
بالاذن يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى  
ولو وكاه بيع شئ يتسارع اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشئ لم يضمن  
شئنا ولو وكاه بشرا شئ بعينه فاشترى الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم  
لا يصح ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازته  
كبيع الفضولي لان فيه اى في التوكيل والاذن ضرب ايجاب والزام حيث يلزمهما حقوق  
العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويتنوع على الوكيل شراء شئ وكل بشرائه بعينه وبيع  
شئ وكل بيعه ممن لا يقبل شهادته له وبطالب العبد بعهدة تصرفاته بعد الاذن في الحال  
ولم يكن مطالبها قبل الاذن فكما لا يثبت حكم العزل والحجر في حقهما قبل العلم لدفع  
الضرر عنهما لا يثبت حكم الوكالة والاذن لذلك ايضا الا ترى ان حكم الشرع لا يلزم  
في حقه مع كمال ولا يثبت قبل العلم به فلان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية  
كان اولى الا انه اى لكنه لا يشترط فيمن يبلغ الوكيل او العبد او يبلغ الاذن او الوكالة اليهما  
العدالة بالاتفاق وان كان المبلغ فضوليا لان التوكيل او الاذن ليس بالزام محض وان كان فيه

وكذلك جهل الوكيل  
بالوكالة وجهل المأذون  
بالاذن يكون عذرا لان  
فيه ضرب ايجاب والزام  
فلا بد من علمه الا لا يشترط  
فيمن يبلغه العدالة وان  
كان فضوليا لانه ليس  
بالزام محض بل هو مخير  
وجهل الوكيل  
بالعزل وجهل المأذون  
بالحجر

واما القسم الرابع فهو الجهل في  
دار الحرب من مسلم  
لم يهاجر انه يكون عذرا في  
الشرايع حتى انها لا تلزمه  
لان الخطاب النازل حتى  
فيصير الجهل به عذرا لانه  
غير مقصر وانما جاء من  
قبل خفاء الدليل في نفسه  
وكذلك الخطاب في اول  
ما يزل فان من لم يبلغه كان  
مغذورا مثل ما روينا في قصة  
اهل قباء وقصة تحريم الخمر  
قال الله تعالى وما كان الله  
ليضيع ايمانكم وقال تعالى  
ليس على الذين آمنوا وعملوا  
الصالحات جناح فيما طعموا  
الاية فاما اذا انتشر الخطاب  
في دار الاسلام فقد تم  
التبليغ من صاحب الشرع  
فمن جهل من بعد فانما اى  
من قبل تقصيره لامن قبل  
خفاء الدليل فلا يعذر كمن  
لم يطلب الماء في العمران  
ولكنه تيمم والماء موجود  
فصلى لم يجزه



الزام من الوجه الذي قلنا \* بل هو اى الوكيل او العبد يخبر بعد بلوغ الخبر اليه في قبول  
الوكالة والاذن وتحقق معنى الاثام من الوجه الذي بينا لا يخجل بهذا الاختيار بوجه فذلك  
لا يشترط فيه شيء من شرائط الاثام اى الشهادة \* وجهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون  
بالحجر عذر خلفا للدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما بحجة العزل والحجر اذا الوكيل  
يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضى دينه من كسبه  
ورقبته وبالعزل والحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد الى العتق ويؤدى  
بعد العتق من خالص ماله وفيه من الضرر ما لا يخفى ( قوله ) وجهل مولى العبد الجاني فيما  
يتصرف فيه اى في العبد \* اذا جنى العبد جنابة بخير المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف  
المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعتاق ونحوهما بعد العلم بجنابته يصير مختارا للفداء وهو الارش  
فان لم يعلم بالجنابة حتى تصرف فيه يبيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل  
من القيمة ومن الارش ويصير جهلة بالجنابة عذرا \* وجهل الشفيع بالشفعة اى بسبب ثبوت  
الشفعة وهو البيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة \* لان  
الدليل اى دليل العلم في الصور الاربع خفى في حق هؤلاء لان هذه الامور لا تكون مشهورة  
ويستبد المولى بالعلم والمولى بالحجر والعبد بالجنابة وصاحب الدار بالبيع فاني يحصل  
العلم بالوكيل والعبد والمولى والشفيع بهذه الامور \* وفيه اى في كل واحد من هذه الامور  
اذا لم يضر حيث يلزم التصرف بالعزل على الوكيل وتصير العين مضمونة عليه ويطل  
ولاية المأذون في التصرفات بالحجر ويلزم على المولى الدفع او الفداء بجنابة العبد ويلزم  
على الشفيع ضرر الجار بالبيع واذا كان كذلك يتوقف ثبوتها على العلم كاحكام الشرع \*  
فشرط ابو حنيفة يعنى ولما كان في كل واحد منها معنى الاثام شرط ابو حنيفة رجدة الله  
في الذي يلفه من غير رسالة العدد او العدالة ولم يشترط كايهما لانه من حيث انه تصرف في  
حق نفسه دون الالتزامات المحضة في الاموال وغيرها فذلك لم يشترط فيه الا احد شرطى  
الشهادة وقدم تحقيقه في باب بيان محل الخبر \* وكذلك اى ومثل قوله في اشتراط احد  
شرطى الشهادة في تبليغ هذه الامور قوله في تبليغ الشرائع الى الحربى الذي اسلم ولم يهاجر  
يعنى يشترط العدالة او العدد عنده ولا يشترط عندهما \* ومنهم من يقول يشترط العدالة في  
قوائمه جميعا لانه من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق \* ومنهم من يقول لا يشترط  
وهو الاصح لان كل احد مأمور من صاحب الشرع بالتبليغ قال عليه السلام نصر الله امرا  
سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها فهذا المبلغ نظير الرسول من المولى  
والموكل وفي خبر الرسول لا تشترط العدالة في الخبر فكذا هذا وقدم بيان هذه المسئلة ايضا  
\* وكذلك اى ومثل جهل هؤلاء المذكور من جهل المرأة البكر البالغة باتكاح الولى يكون  
عذرا حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لان دليل العلم خفى في حقها لا يستبداد الولى  
بالانكاح وفيه الزام حكم الكاح عليها فيشترط العدد او العدالة في المبلغ عنده ولا يشترط

وجهل مولى العبد  
الجاني فيما يتصرف فيه  
وجهل الشفيع بالشفعة  
يكون عذرا لان الدليل  
خفى وفيه الزام فشرط  
ابو حنيفة رجدة الله في الذي  
يلفه من غير رسالة العدالة  
او العدد وكذلك جهل المرأة  
البكر باتكاح الولى مثله  
وكذلك قوله في تبليغ  
الشرائع الى الحربى الذى  
اسلم في دار الحرب ولم يهاجر  
الى دار الاسلام يكتفى  
بالامام وكذلك جهل الامة  
المنكوسة اذا اعتقت بالاعتاق  
او بالخيار بعد العلم بالاعتاق  
بجهل عذر لان الدليل خفى  
في حقها

عندهما \* وكان قوله مثله وقع زائدا لاحاجة الى ذكره لان قوله وكذلك يدل  
على ما يدل هو عليه ( قوله ) وكذلك اى وجهل هؤلاء جهل الامة \* اذا اعتقت الامة المنكوسة  
ثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقت لقول النبي صلى الله عليه  
وسلم ابريدة حين عتقت ملكك بضعك فاختارى وهو يمتد الى آخر المجلس لانه ثابت  
بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج ويسمى هذا خيار العتاقة \* فان لم تعلم بالاعتاق  
او علمت به ولكن لم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس  
العلم بعد ذلك \* لان الدليل اى دليل العلم بكل واحد منهما خفى في حقها \* اما في الاعتاق  
فظاهر لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار \* واما في الخيار فلما ذكر  
شمس الائمة رجدة الله ان سبب ثبوت الخيار وهو زيادة الملك عليها خفى لا يعلمه الا الخواص  
من الناس \* ولانها مشغولة بخدمة المولى فلا يتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتراط  
الدليل في دار الاسلام مقام العلم \* ولانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها والجهل  
يصح عذرا للدفع \* بخلاف الصغيرة \* اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب  
من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار في قول ابو حنيفة وبمحمد رحمه الله وهو قول  
ابن عمر وابي هريرة رضى الله عنهما لان الزوج صدر من هو قاصر الشفقة بالنسبة الى الاب  
وقد ظهر تأثير القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما الخيار اذا ملكا امر  
نفسهما بالبلوغ كالامة اذا اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ \* وهو يطل بالسكوت في جانبها  
اذا كانت بكرا لان ثبوت الخيار لها لعدم تمام الرضا منها ورضا البكر البالغة يتم بسكوتها  
شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فكنت ولذا اوبلغت ثيبا لا يطل خيارها بالسكوت كما  
لا يطل خيار الغلام به \* فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لغيره الدليل  
اذا الولي مستبد بالانكاح \* وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضا  
لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام  
وعدم المانع من التعلم \* قال شمس الائمة رجدة الله خيار البلوغ امر ظاهر يعرفه كل احد  
ولغهوره من بعض الناس انه يثبت في انكاح الاب ايضا وهو لم تكن مشغولة قبل البلوغ  
بشيء يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تعلم ما تحتاج اليه بعد البلوغ فلا تعذر بالجهل \* ولانها  
اى الصغيرة تريد بذلك اى بالجهل بالخيار الزام فصح انكاح على الزوج لان خيار البلوغ  
شرع لا زام النقص \* لا يدفع لان من له الخيار لا يدفع ضررا ظاهرا فان المسئلة مصورة  
فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر وافرا ولم يفعل ذلك مجانة وفسقا ثبت انه شرع للزام  
في حق الخصم الآخر والجهل لا يصلح حجة للزام والعتقة تدفع الزيادة عن نفسها والجهل  
يصلح حجة للدفع \* ولهذا او لان خيار البلوغ للزوم وخيار العتقة للدفع \* افرق  
الخياران في شرط القضاء \* فشرط القضاء لو وقع الفرقة في خيار البلوغ حتى لو مات  
احدهما بعد الاختيار قبل القضاء يرثه الآخر \* ولم يشترط في خيار العتق بل ثبتت الفرقة

ولانها دافعة عن نفسها  
الصغيرة البكر اذا بلغت وقد  
انكحها اخوها فلم يعلم بالخيار  
لم تعذر وجهل سكوتها  
رضى لان دليل العلم في  
حقها مشهور غير مستور  
ولانها تريد بذلك الزام  
الفسخ ابتداء لا الدفع عن  
نفسها والعتقة تدفع الزيادة  
عن نفسها ولهذا افرق  
الخياران في شرط القضاء



بنفس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان يملك حراجتها في قرنين ولم يملك عليها تطبيقين وقد ازداد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل الملك فكما ان اثبات دفع الملك عند عدم رضاها يتم بها ولا يتوقف على القضاء فكذلك دفع زيادة الملك \* فاما في خيار البلوغ فلا يرداد الملك وانما كان ثبوت الخيار لتوهم ترك النظر من الولي وذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقه الا بالقضاء \* فصار الحاصل ان الدفع في خيار العتاقه ظاهر مقصود والزام ضمني فلا يتوقف على القضاء في خيار البلوغ الا لزام قصدي والدفع ضمني فيتوقف عليه \* قوله \* وعلى هذا الاصل وهو ان ما فيه الزام على الغير لا يثبت بدون علمه قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع مشتريا كان او بايعا اذا فسخ بغير محضر من صاحبه اي بغير علمه ان ذلك الفسخ لا يصح وله ان يرضى بعد ذلك ما لم يعلم الاخر بفسخه في مدة الخيار فان علم ذلك في المدة تم الفسخ وليس له ان يرضى بعد ذلك \* وان لم يعلم حتى مضت المدة بطل ذلك الفسخ وتم البيع \* وقال ابو يوسف رحمه الله فسخه جائز بغير محضر من الآخر وبغير علمه لان الخيار خالص حق من له الخيار ولهذا لا يشترط رضا صاحبه في تصرفه بحكم الخيار وموجب الخيار الفسخ او الاجازة ثم الاجازة تتم بغير محضر الآخر كما تتم بغير رضا فكذا الفسخ بل اولى لان الخيار يشترط الفسخ لا الفاذ اذ الفاذ ثابت بدون الخيار \* وهذا لانه بمساعدة صاحبه على الشرط صار مسلطا على الفسخ من جهة ولهذا لا يشترط رضا في تصرفه فلا يتوقف تصرفه على علمه كالوكيل اذا تصرف بغير حضرة الموكل وكالخبرة اذا اختارت نفسها بغير حضرة الزوج بان بلغها الخبر وهي غائبة \* وهذا بخلاف عزل الوكيل حيث يتوقف على علمه لان الموكل ما تسلط على عزله بمعنى من قبل الوكيل \* وبخلاف خيار العيب لان المشتري هناك غير مسلط على الفسخ وانما له حق المطالبة بتسليم الجزء الغائب فاذا تحقق عجز البائع عنه تمكن من الفسخ فلا يتحقق عجزه الا بمحض منه \* ولما انه بالفسخ يلزم غيره حكمها جديدا لم يكن فلا يثبت حكم تصرفه في حق ذلك الغير ما لم يعلم به كالموكل اذا عزل الوكيل حال غيبته يثبت حكم العزل في حقه ما لم يعلم به \* وهذا لان الخيار وضع في الشرع لاستثناء حكم العقد لعدم الاختيار اي يمنع حكم العقد وهو الملك عن الثبوت لعدم رضا صاحب الخيار به لان هذا الشرط او الخيار داخل في الحكم دون السبب فيؤثر فيه بالمنع بمنزلة الاستثناء يمنع دخول المستثنى في صدر الكلام \* فيصير العقد به اي باستثناء الحكم وانما هو عن الثبوت \* او بعدم الاختيار غير لازم لان لقوات الاختيار والرضا اثر في سلب لزوم العقد كما في بيع المكره والهازل \* ثم يفسخ سائر العقود الجائزة من الوكالات والشركات والمضاربات \* لان الخيار للفسخ لا محالة يعني لان يكون شرع الخيار لاجل الفسخ قصدا بغير علم صاحبه كما قال ابو يوسف رحمه الله اذ لو كان الخيار للفسخ لا محالة لم يكن له ولاية الاجازة لانها ضد الفسخ وكيف يكون الفسخ وفيه سعي في نقض ما تم من

وعلى هذا الاصل قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله في صاحب خيار الشرط في البيع اذا فسخ العقد بغير محضر من صاحبه ان ذلك لا يصح الا بمحض منه لان الخيار وضع لاستثناء حكم العقد لعدم الاختيار فيصير العقد به غير لازم ثم يفسخ لقوات الزوم لان الخيار للفسخ لا محالة فيصير هذا بالفسخ متصرفا على الآخر بما فيه الزام فلا يصح الا بعلمه فان بلغه رسول صاحب الخيار صح في الثلث بلا شرط عدالة وبعد الثلاث لا يصح وان بلغه فضول شرط فيه العدد او العدالة عند ابي حنيفة خلافا لمحمد رحمهما الله فان وجد احدهما صح التبليغ في الثلاث ونقد الفسخ وبعد الثلاث لا يصح وبطل الفسخ و ابو يوسف جعل صاحب الخيار مسلطا على الفسخ من قبل صاحبه فاضيف ما يلزم صاحبه الى التزامه والله اعلم

جهته وهو باطل \* الا ترى انهما نصا على العقد واثبات الخيار لا على الفسخ والفسخ ضد العقد فلا يكون موجبه كذا في الاسرار \* توضيحه ان اشتراط الخيار في العقود التي هي غير لازمة كالوكالة والشركة والمضاربة لا يجوز ولو كان اشتراط الخيار ليتمكن به من الفسخ بغير علم صاحبه لصح في هذه العقود لكونه محتاجا اليه فيها اذ هو لا يتمكن من فسخها بدون علم صاحبه وان كان يتمكن بغير رضا وحيث لم يصح عرفا ان موجه رفع صفة الزوم فقط \* قال القاضي الامام رحمه الله ان الخيار كان ثابتا للعقد في اصل مباشرة العقد وازام الحكم جميعا فاستثناء احد الخيارين ليقى على ما كان لا يكون بايجاب الغير له ذلك وتسلطه عليه كما اذا باع العبد الانصفه بقى النصف في ملكه كما كان لان المشتري اوجب له ملك النصف \* وانما اعتبر مساعدة صاحبه لانه لا يرضى بعقد لاحكم له والعقد يقوم بهما فلا يثبت الاعلى الوجه الذي يراضيان عليه ثم اذا رضى به فامتنع الحكم لعدم الثبوت \* ثبت بما ذكرنا ان ولاية الفسخ له لانقاء صفة الزوم في حقه لا لتسلطه \* فيصير هذا اي صاحب الخيار \* بالفسخ متصرفا على الآخر بما فيه الزام اي الزام يوجب الفسخ عليه بغير رضا \* او الزام الضرر عليه لانه ربما يتصرف في الثمن بعد مضي المدة معتمدا على صيرورة العقد لازما فيضمن \* فلا يصح الا بعلمه كعزل الوكيل وحجر المأذون \* فصار الحاصل ان ابا يوسف رحمه الله يقول ان الخيار وان شابه الاستثناء لكن لا بد فيه من مساعدة صاحبه في ثبوت الشرط فاشبهه التسلط \* وهما نظرا الى الحقيقة فقالا لما كان الخيار استثناء وهو منع الثبوت وذلك غير ثابت يعني بمعنى من الآخر كان حق الفسخ غير مستند الى تسلط الآخر فشا به عزل الوكيل فعلى هذا الحرف تدور المسئلة \* فان قيل فائدة الخيار ان لا يلزمه حكم العقد الا برضاه وفي التوقيف على علم صاحبه اضرار به لان مدة الخيار مقدرة ومن الجائز ان يغيب في مدة الخيار فيفوت فائدة شرط الخيار لان العقد يلزمه بدون رضا \* قلنا ان التصرف متى توقف على شرطه فامتنع نقضه لعدم الشرط لا بعد من باب الاضرار كالوكل لا يملك عزل الوكيل وتدارك حقه فيما يداله من العزل لعدم شرط استيفاء حقه \* بلا شرط عدالة لان الرسول قائم مقام المرسل \* وبعد الثالث لا يصح اصلا كما لو اخبره بنفسه لزوم العقد بمضي المدة \* وان بلغه فضولي شرط العدد او العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله لوجود معنى الالتزام في هذا الخبر \* خلافا لمحمد رحمه الله لانه وان وافقه في تحقق معنى الالتزام فيه لكنه لا يشترط في مثل هذا الخبر عددا ولا عدالة \* ونقد الفسخ لوجود شرطه وهو علم صاحبه به في مدة الخيار \* وبعد الثالث لا يصح التبليغ وان وجد العدد والعدالة جميعا لصيرورة العقد لانه ما يمضي المدة \* وبطل الفسخ لقوات شرطه وهو حصول العلم في المدة واشتراط الثلاث في هذه المسائل على اصل ابي حنيفة فاما عند محمد رحمهما الله فيعتبر نفس المدة ثلثا كانت او غيره والله اعلم

فصل في السكر وهو \*  
القسم الثاني السكر \*  
نوعان سكر بطريق مباح  
وسكر بطريق محظور اما  
السكر بالمباح مثل من اكره  
على شرب الخمر بالقتل فانه  
يحل له وكذا ذلك المضطر اذا  
شرب منها ما يريد به العطش  
فسكر به وكذا اذا شرب  
دواء فسكر به



يعنى من اقسام العوارض المكتسبة . قيل هو سرور يغلب على العقل مباشرة بعض الاسباب الموجبة له فينع الانسان عن العمل بموجب عقابه من غير ان يزله ولهذا بقي السكر ان اهلا للخطاب فعلى هذا القول لا يكون ما حصل من شرب الدواء مثل الاقيون من اقسام السكر لانه ليس سرور . وقيل هو غفلة تلحق الانسان مع فتور في الاعضاء مباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة . وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا القول بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقل يكون امرا حكيميا ثابتا بطريق الزجر عليه لمباشرة المحرم لان يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف بآثره ولم يبق للسكر ان من اثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه . قال الشيخ الحكيم محمد بن علي الترمذي رحمه الله في نوادره العقل في الرأس وشعاعه في الصدر والقلب فالتقلب يتبدى بنوره لتدبير الامور وتمييز الحسن من القبيح فاذا شرب الخمر خلص اثرها الى الصدر فحال بينه وبين نور العقل فبق الصدر مثلا فلم ينتفع القلب بنور العقل فسمى ذلك سكر لانه سكر حاجز بينه وبين نور العقل فمن اجاز طلاق السكر ان يفرق بينه وبين الصبي فيقول ان السكر سد والعقل وراء السد قائم والصبي لم يسطر عقل الحجة وهو تمام العقل الذي يقوم به حجة الله تعالى على عباده ( قوله ) مثل البنج . ذكر القاضي الامام فخر الدين المعروف بخزانة رحمة الله في فتاواه وشرحه للجامع الصغير ناقلا عن ابي حنيفة وسفيان الثوري ان الرجل ان كان عالما بفعل البنج وتأثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح خلافه وعاقبه . وذكر في المبسوط لابس ان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه به فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام ( قوله ) حتى لم يجد على قوله في ظاهر الجواب . ذكر الشيخ رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان ما يتخذ من الخنطة والشعر والذرة والعسل حلال في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى ان الحد لا يجب وان سكر في قوله . وروى عن محمد رحمه الله ان ذلك حرام يجب الحد بالسكر منه . وكذلك السكران منه اذا طلق امرأته لم يقع عند ابي حنيفة رحمه الله بمنزلة الطلاق من النائم والغشى عليه . وعند محمد رحمه الله يقع بمنزلة السكران من الاثربة المحرمة ولم يذكر تفصيلا بين المطبوخ وغيره . وذكر القاضي الامام فخر الدين رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان المتخذ من الحبوب والفواكه والعسل اذا غلى واشتد ان كان مطبوخا ادنى طبخة يحل في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله بمنزلة نقيع الزبيب اذا طبخ ادنى طبخة . واختلف المشايخ على قول محمد رحمه الله قال بعضهم يحل شربه الا القدرح السكر وروى القاضي ابو جعفر رواية عن محمد انه يكره . وان لم يطبخ حتى غلى واشتد فعن ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله روايتان . في رواية لا يحل شربه كنقيع الزبيب اذا لم يكن مطبوخا . وفي رواية يحل شربه لان هذه الاثربة لم تتخذ من اصل الجر فلا يشترط فيه الطبخ بخلاف نقيع الزبيب وهذا

مثل البنج والايون او شرب لبنا فسكر به وكذلك على قول ابي حنيفة اذا شرب شرابا يتخذ من الخنطة والشعر العسل فسكر منه حتى لم يجد على قوله في ظاهر الجواب فان السكر في هذه المواضع بمنزلة الاغذية يمنع من صحة الطلاق والعناق وما راى التصرفات لان ذلك ليس من جنس الله وفصار من اقسام المرض وبعض هذه الجملة مذكور في النوادر واما السكر المحظور فهو السكر من كل شراب محرم وكذلك السكر من النبيذ المثلث او نبيذ الزبيب المطبوخ المعنى لان هذا وان كان حلالا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله فاما يحل بشرط ان لا يسكر منه وذلك من جنس ما ينلهى به فبصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم الا يرى انه يوجب الحد

اذا لم يستكثر فان استكثر حتى سكر فالسكر حرام بالاجماع . واختلف في وجوب الحد وفي نفاذ تصرفاته فمن اوجب الحد الحقه بنبيذ التمر ومن لم يوجب قال هو متخذ مما ليس من اصل الخمر فكان بمنزلة لبن الرماك . وذكر شمس الائمة في المبسوط بعد ذكر الاثربة المحرمة ولا بأس بالشرب من سائر الانبذة من العسل والذرة والخنطة والشعر مع تفا كان او غير معتنى مطبوخا او غير مطبوخ في ظاهر الرواية وروى في النوادر هشام عن محمد رحمه الله ان شرب النبي منه بعدما اشتد لا يحل وذكر الدلائل من الجانبين . ثم قال ولا حد على من شرب مما يتخذ من العسل والخنطة والشعر والذرة والفانيد والكثيرى وما شبه ذلك سكر اولم يسكر لان النص ورد بالحد في الخمر وهذا ليس في معناه فلو اوجبنا فيه الحد كان بطريق القياس ولم يذكر فيه خلافا . لان ذلك اى ما ذكرنا من الاثربة ليس من جنس ما ينلهى به . او السكر الحاصل بها ليس من جنس الله . وبعض هذه الجملة وهو البنج وابن الرماك والايون مذكور في النوادر فاما المتخذ من الشعر والخنطة والعسل فمذكور في الجامع الصغير والمبسوط ( قوله ) وكذا السكر من النبيذ المثلث . عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثه بالنار وبقي ثلثه ثم رقى بالماء وترك حتى اشتد يسمى مثلثا ويحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف لاستبراء الطعام والتداوى والتقوى دون النلهى والعب . وقال محمد رحمه الله لا يحل شربه ويروى عنه انه مكروه . واتفق اصحابنا انه لو سكر منه يجب الحد وان طلاق السكر ان منه ويبيعه وافراره جائز . ونبيذ الزبيب ونقيعه هو الماء الذي اتى فيه الزبيب ليخرج حلاوته اليه ثم هو ان لم يطبخ حتى اشتد وغلى وقذف بالزبد فهو حرام للآثار الواردة فيه . وان اشتد بعد ما طبخ ادنى طبخة يحل شربه القليل منه عندهما في ظاهر الرواية . وروى هشام في النوادر عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله انه مالم يذهب ثلثه بالبنج لا يحل كانه صير . فتقوله من النبيذ المثلث يحل ان يكون المراد منه المثلث الذي بينا لانه في معنى النبيذ من حيث انه يخلط بالماء لترقيق . ويجوز ان يراد منه نبيذ الزبيب المثلث على رواية هشام ومن الثاني المطبوخ ادنى طبخة . والشرب الى السكر من جميع هذه الاثربة حرام بالاتفاق لقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب . والمعنى المشد وتعتيق الخمر تركها ليصير عتيقه اى قديمه شديدة . لان ذلك اى المثلث او نبيذ الزبيب من جنس ما ينلهى به لانه متخذ من العنب كالخمر والفساق يستعملونه استعمال الخمر للنلهى والفسق فيكون السكر منه محظورا الا يرى انه يوجب الحد لانه مشروع الزجر عن ارتكاب سيئه ودعا الطبع الى الشراب المتخذ من العنب والزبيب حاصل فيحتاج الى الزاجر بخلاف المتخذ من الحبوب ( قوله ) وهذا السكر اى السكر المحظور لانا في الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطايا في حال سكره بلا شبهة فيه اى في انه لا ينافى الخطاب وان كان في حال السهو فكذلك اى يدل على انه لا ينافى الخطاب ايضا اذ لو كان منافيا له لصار كانه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب

وهذا السكر بالاجماع لا ينافى الخطاب قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وان كان هذا خطايا في حال السكر فلا شبهة فيه وان كان في حال السهو فكذلك الا يرى انه لا ينافى الخطاب اذا جنت فلا تفعل كذا



فلا تسلموا لان انوار الحال والاحوال شروط وحياتة يصير كقولك للعائل اذا جنفت فلا تفعل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى حالة منافقة له ولما صح فهمنا عرفنا انه اهل للخطاب في حالة السكر \* فان قيل السكر يعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم والاعماه فينبغي ان يسهط الخطاب عنه او تاخر كالتام والغمى عليه وان لا يصح منه ما يتبني على صحة العبارة \* قلنا ان الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال واقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقامه يسيرا لعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى ثم قدرته على فهم الخطاب ان كانت باقة سماوية يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تاخره عنه لئلا يؤدي الى تكليف مالميسر في الوسع والى المخرج فاما اذا كانت من جهة العبد بسبب هو معصية عدت قائمة زجرا عليه فينبى الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيقا لقدرة فيبقى التكليف متوجها عليه في حق الاتم وان لم يتبق في حق الاداء وهذا الطريق يقي التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يتقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في شرح التأويلات \* واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية لانها بالعقل والباوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالاقدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما \* ويصح عباراته كلها بالطلاق والعناق وهو احد قول الشافعي رحمه الله وفي قوله الاخر لا يصح وهو قول مالك واختار ابي الحسن الكرخي وابي جعفر الطحاوي من اصحابنا ونقل ذلك من عثمان رضي الله عنه ايضا لان عقله فوق غفلة النائم فان التام يثبت اذ انبه والسكران لا يثبت ثم طلاق النائم وعناقه لا يقع فطلاق السكران وعناقه اولى وقدر الجواب عنه \* ويصح بيعه وشراؤه واقاربه وتزويجه الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه وسائر تصرفاته قولا وفعلنا لانه مخاطب بالصاحي وبالسكر لا يندم عقله انما يغلب عليه السرور فينعمه من استعمال عقله وذلك لا يؤثر في تصرفه سواء شرب مكرها او طابعا كذا في اشربة المبسوط \* وذكر في شرح الجامع الصغير لقاضي خان رحمه الله وان شرب السكر مكرها ثم طلق او اعنتى اختلفوا به والصحيح انه كما لا يجب عليه الحد لا يفسد تصرفه \* وانما يندم بالسكر القصد اى القصد الصحيح وهو العزم على الشيء لان ذلك ينشأ عن نور العقل وقد احتجب ذلك عنه بالسكر \* دون العبارة لانها توجد حسا وصحتها تبني على اهل العقل \* حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم يبين منه امراته استحسانا وفي القياس وهو قول ابي يوسف على ما ذكر في شرح التأويلات تبين منه امراته لانه مخاطب كالصاحي في اعتبار اقواله وافعاله \* وجه الاستحسان ان الردة تبني على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتمد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الحشو وما كان عن عقد القلب لا تنسب خصوصا المذاهب قائما تختار عن فكر ودوية وعما هو الاحق من الامور عنده واذا كان كذلك كان هذا عمل انسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في الضمير

واذا ثبت انه مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية فيلزمه احكام الشرع كلها ويصح عباراته كلها بالطلاق والعناق والبيع والشري والاقرار وانما يندم بالسكر القصد دون العبارة حتى ان السكران اذا تكلم بكلمة الكفر لم يبين منه امراته استحسانا

فجعل كانه لم ينطق به حكما كالوجري على لسان الصاحي كلمة الكفر خطا كيف ولا ينجو سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة \* وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه بنفسه استخفاف بالدين وهو كفر وقد صدر عن قصد صحيح فيعتبر \* وتمسك بعضهم بما روى ان واحدا من كبار الصحابة سكر حين كان الشرب حلالا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل انتم الاعبيدي وعبيدا بائي ولم يجعل ذلك منه كفرا وقرا سكران سورة قل يا ايها الكافرون في صلوة المغرب وترك الآلات فنزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة ولم يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بكفره ولا بالتفريق بينه وبين امراته ولا بتجديد الايمان فدل ان التكلم بكلمة الكفر في حال السكر لا يحكم بالردة كما لا يحكم بها في حالة الخطا والجنون فلا تبين منه امراته \* ولقائل ان يقول هذا التمسك غير مستقيم ههنا ان كلا منافي السكر المحذور وكان ذلك السكر مباحا لان الشرب كان حلالا فصيورته عذرا في عدم اعتبار الردة لا بدل على صيرورة المحذور عذرا فيه \* واذا سلم الكافر في حال السكر يجب ان يصح اسلامه بوجود واحد الركبتين ترجعا لجانب الاسلام كافي المكره \* ولا يقال ينبغي ان لا يصح ايمانه ان دليل الرجوع وهو السكر يقارنه فينعمه من الثبوت \* نا لا نقول انه لا يقبل الرجوع لان الرجوع ردة فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع من ثبوتها \* لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يكاد يستقر على امر ويثبت على كلام \* وذلك اى الاقرار بالقصاص والقذف ومباشرة سببهما لا يبطل بصريح الرجوع لان مباشرة السبب امر معين لا يقبل الرجوع وكذا الاقرار بالقصاص والقذف لانها من حقوق العباد فبدليل الرجوع وهو السكر اولى ان لا يبطل \* وفي المبسوط واذا قذف السكران رجلا حبس حتى يصحو ثم يحبس ثم يحد بالقذف حتى يحبس عايد الضرب ثم يحد للسكر لان حد القذف فيه معنى حق العباد فيقدم على حد السكر ولا يوالى بينهما في الاقامة لسلا يودي الى التلف وسكره لا يمنع وجوب الحد عليه بالقذف لانه مع سكره مخاطب \* الا ترى ان بعض الصحابة رضي الله عنهم اخذوا حد الشرب من حد القذف على ما روى عن علي رضي الله عنه انه قال اذا شرب هذنى واذا هذنى افترى وحد المفسرين في كتاب الله تعالى ثمانون جلدة \* واذا ازنى في سكره حد اذا صحا يعنى اذا ثبت ذلك بالبينه لانه امر مشاهد لا مرد له والسكر لا يصلح شبهة دائرية لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف لكن الحد يؤخر الى الصحو لان المقصود وهو الاتزجار لا يحصل بالاقامة في حالة السكر \* واذا اقراته سكر من الخمر طابعا لم يحد حتى يصحو فيقر ثانيا او يقوم عليه البينة انه سكر طابعا لما قلنا ان السكران لا يثبت على كلام ولكنه يتكلم بالشيء وضده والاصرار على الاقرار بالسبب لا بد منه لا يحجب حد الخمر \* واذا اقر بشي من الحدود لم يؤخذ به الا بعد القذف لان الرجوع عن الاقرار بالحدود يصح فيما سوى حد القذف وقد قارنه ههنا دليل الرجوع وهو السكر فمعه عن اثبوت لان المنع اسهل من الرفع \* ثم اشار الشيخ

واذا سلم يجب ان يصح اسلامه كاسلام المكره واذا اقر بالقصاص او بالشرب سبب القصاص لزمه حكمه واذا قذف او اقر به لزمه الحد لان السكر دليل الرجوع وذلك لا يبطل بصريحه فدل ليه اولى وان زنى في سكره حد اذا صحا واذا اقراته سكر من الخمر لم يؤخذ به حتى يصحو فيقر او يقوم عليه البينة واذا اقر بشي من الحدود لم يؤخذ به الا بعد القذف وانما لم يوضع عنه الخطاب لزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل العقل لكنه سرور غلبه فان كان سببه معصية لم يحد عذرا وكذا



رحمه الله الى دلائل ما ذكر بقوله من الاحكام وانما لم يوضع عن السكران الى آخره \* فان كان سببه اى سبب السكر معصية بان شرب الخمر والباقى او نحوهما من الاشربة المحرمة لم يعد السكر عذرا في سقوط الخطاب لان المعصية لا تصلح سببا للتخفيف \* وكذلك اى وكذا الحكم ان كان سببه مباحا مقيدا بشرط الاحتراز عن السكر وذلك السبب مما يلهى به في اصل وضعه كالمثلث ونبيذ الزبيب المطبوخ المعتق ونحوهما \* وقوله وهو مما يلهى به بيان التقيد بالاحتراز عن السكر فيما يلهى به لافى غيره \* واذا كان سببه مباحا يعنى على الامتلاق غير مقيد بالاحتراز عن السكر كالاشربة المتخذة من الحبوب ونحوها جعل عذرا لان هذه الاشياء لم تكن للتهلى في الاصل بل هى للغذى ولا اثر لتغيرها في الحرمة لان تغير الطعام لا يؤثر في الحرمة وكذا نفس الشدة لا توجب الحرمة لانهما توجد في بعض الادوية كالبنج وفي بعض الاشربة كالبنج كذا في البسوط (قوله) لان السكر جعل عذرا اشارة الى الجواب عما يقال قد جعل السكر المحذور عذرا في الزدة حتى منع صحتها فيجوز ان يجعل عذرا في غيرها ايضا \* فقال عدم صحة الزدة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبنى على العبارة من الاحكام مثل الطلاق والعناق والعقود لان ركن التصرف قد تحقق فيها من الادل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها \* الا ان اى لكن استدراك من قوله اما الحدود فانها تقام عليه يعنى السكر غير مانع من صحة الاقرار بسببه لان من عادة السكران اختلاط الكلام وعدم الثبات على كلامه \* هو اصله اى اختلاط الكلام اصل في السكر \* الا ترى ان اصحابنا اتفقوا ان السكر لا يثبت بدون هذا الحد اى بدون اختلاط الكلام ففرقنا انه هو الاصل فيه \* وزاد عليه اوعلى اشتراط اختلاط الكلام لثبوت السكر ابو حنيفة رحمه الله شرطا اخر في حق وجوب الحد عليه فقال السكر الذى يتعلق به الحد ان لا يعرف الارض من السماء ولا للاتنى من الذكر اعتبارا لانهما في السبب الموجب للحد كافي الزنا والسرقه لانه اذا كان يميز بين الاشياء كان مستعملا لعقله من وجه فلا يكون ذلك نهاية السكر وفي ايقظان شبهة عدم الحد يندرى بالشبهات \* فيجوز ان يكون حده اى حد السكر على قوله في حق غير وجوب الحد من الاحكام هو اختلاط الكلام وغلبة الهذيان كما هو مذهبهما حتى لا يصح اقراره بالحدود ولا ارتداده في هذه الحالة بالاتفاق لان من اختلط كلامه بالشرب بعد سكر ان في الناس عرفا ويؤيده قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون \* قال شمس الاثمة رحمه الله وقد وافقهما يعنى اباحنيفة رحمه الله في ان المعبر في السكر الذى يحرم عنده الشرب هو اختلاط الكلام لان اعتبار انما في النهاية فيما يندرى بالشبهة فاما المحل والحرمة فيؤخذ فيها بالاحتياط قال واكثر مشايخنا على قولهما \* واذا كان كذلك اى كان السكران مختلط الكلام او كان اختلاط الكلام اصلا في السكر اقيم السكر مقام الرجوع الى اخره والله اعلم

## فصل الهزل

واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له \* ليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة لا غير كالاسد للميكل المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع عقلا لا فائدة معناه حقيقة كان او مجازا والتصريف الشرعى موضوع لا فائدة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوع العقل وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصريف غير موضوع الشرعى وهو عدم افادته الحكم اصلا فهو الهزل \* وتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلى الكلام وهو افادة المعنى في المجاز مراد وان لم يكن الموضوع له التقوى مرادا وفي الهزل كلاما ليس بمراد \* ولهذا فسر الشرح باللعب اذ اللعب مالا يفيد فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان الهزل مالا يراد به \* وعبارة بعضهم ان الهزل كلام لا يقصده ماصلى له الكلام بطريق الحقيقة ولا ماصلى له بطريق المجاز \* وقوله وهو ضد الجدا اشارة الى انه يخالف للمجاز كما انه يخالف للحقيقة لان مقابل المجاز الحقيقة ومقابل الهزل الجدا والمجاز داخل في الجدا كالحقيقة فكان الهزل مخالفا لهما وانهما جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه لاستلزامه خلوه عن الافادة وهو باطل \* فصار الهزل ينشأ في اختيار الحكم والرضاء يعنى لما كان تفسير الهزل ما قلنا انه لا يراد به ما وضع له كان الهزل منافيا لاختيار الحكم والرضاء ضرورة \* ولكنه لا ينشأ في الرضاء مباشرة السبب واختيار المباشرة لان الهزل يتكلم بما هو له من اختيار ورضاء \* فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط فان الخيار بعدم الرضاء والاختيار جميعا في حق الحكم لان عمله في الحكم لا غير ولا بعدم الرضاء والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعث واشترت يوجد برضاء العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضاء والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم الا ان الهزل في البيع يفيد خيار الشرط لا يفيد على ما سئله \* وانما جمع بين الرضاء والاختيار لان الاختيار قد يفتك عن الرضاء كافي مسائل الاكرام \* وشرطه اى شرط ثبوت الهزل واعتباره في التصرفات ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان تقول انى ابيع هذا الشيء هازلا او اتصرف التصرف الفلانى هازلا ولا يكتفى فيه بدلالة الحساب \* الا انه لا يشترط ذكر الهزل في العقد اذ لو شرط ذلك لا يحصل المقصود وهو ان يعتقد الناس التصرف الذى هزلا به جدا ولا يكون كذلك حقيقة \* بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في نفس العقد ولا يكتفى بشرطه باللسان قبل العقد لانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب ولا يحصل ذلك الا بان يكون متصلا بالعقد والتجسسه هو الهزل ذكر في المغرب ان التجسسه ان تلمسك الى ان تاتى امرأ باطنه خلاف ظاهره فتكون التجسسه نوعا من الهزل والهزل اعم منها لان اشتراطه قد يكون سابقا على العقد وقد يكون مقارنا له بان تقول بعثك هازلا واشترط التجسسه لا يكون الاسبقا على العقد كذا قيل \* والاظهر

## فصل الهزل

وهو القسم الثالث واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له وهو ضد الجدا وهو ان يراد بالشيء ما وضع له فصار الهزل ينشأ في اختيار الحكم والرضاء يعنى لما كان تفسير الهزل ما قلنا انه لا يراد به ما وضع له كان الهزل منافيا لاختيار الحكم والرضاء ضرورة \* ولكنه لا ينشأ في الرضاء مباشرة السبب واختيار المباشرة لان الهزل يتكلم بما هو له من اختيار ورضاء \* فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة خيار الشرط فان الخيار بعدم الرضاء والاختيار جميعا في حق الحكم لان عمله في الحكم لا غير ولا بعدم الرضاء والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعث واشترت يوجد برضاء العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضاء والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم الا ان الهزل في البيع يفيد خيار الشرط لا يفيد على ما سئله \* وانما جمع بين الرضاء والاختيار لان الاختيار قد يفتك عن الرضاء كافي مسائل الاكرام \* وشرطه اى شرط ثبوت الهزل واعتباره في التصرفات ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان تقول انى ابيع هذا الشيء هازلا او اتصرف التصرف الفلانى هازلا ولا يكتفى فيه بدلالة الحساب \* الا انه لا يشترط ذكر الهزل في العقد اذ لو شرط ذلك لا يحصل المقصود وهو ان يعتقد الناس التصرف الذى هزلا به جدا ولا يكون كذلك حقيقة \* بخلاف خيار الشرط فانه يشترط ذكره في نفس العقد ولا يكتفى بشرطه باللسان قبل العقد لانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب ولا يحصل ذلك الا بان يكون متصلا بالعقد والتجسسه هو الهزل ذكر في المغرب ان التجسسه ان تلمسك الى ان تاتى امرأ باطنه خلاف ظاهره فتكون التجسسه نوعا من الهزل والهزل اعم منها لان اشتراطه قد يكون سابقا على العقد وقد يكون مقارنا له بان تقول بعثك هازلا واشترط التجسسه لا يكون الاسبقا على العقد كذا قيل \* والاظهر



فوجب تخريجها على هذا الحد وذلك على وجوه امان بدخل التلجئة والهزل (١٤٧٨) فيما لا يحتمل التقض او فيما يحتمله فهذا وجهه ووجه

اخران بدخل على الاقرار بما يتقضى او لا ووجه آخران بدخل فيما يتنى على الا عقد وذلك وجهان الايمان والردة فاما اذا دخل فيما يتنى القبض مثل البيع والاجارة وذلك على ثلاثة اوجه امانان بهز لا باصله او بقدر العوض او بجنسه وكل وجه على اربعة اوجه امانان يتواضعا على الهزل ثم يتقضى على الاعراض او على البناء او على ان لا يحضرهما شيء او يختلفا فاما اذا تواضعا على الهزل باصله ثم اتفقا على البناء فان البيع منعقد لما قلنا ان الهزل يختار وراض مباشرة السبب لكنه غير مختار ولا راض بحكمه وكان بمنزلة خيار الشرط مؤبدا فانه عقد القصد فاسد غير موجب للملك كخيار المتبايعين معا على احتمال الجواز كرجل باع عبدا على انه بالخيار ابدأ او على انها بالخيار ابدأ فان نقضه احدهما ينقض وان اجازاه جاز وعند أبي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلاث حتى لو اجازاه في الثلاث صح العقد بعده لم يصح كما في الخيار المؤبد لو اسقطناه في الثلاث يصح لتقرر الفساد بمضى المدة كذا ههنا ولهذا اثنى ولان الهزل بمنزلة خيار المتبايعين لم يقع الملك بهذا البيع هزلا وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا قبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت لعدم اختيارهما بالحكم بالقبض الى الهزل فيتوقف الحكم على اختيارهما له قبل الاختيار لملك للمشتري فلا ينفذ اعتاقه بخلاف المشتري من المكره فملكه مختار للحكم غير راض به لان الحكم للجد من الكلام وانما اكره على الجد واجاب الى ذلك فلهذا ينفذ اعتاقه بعد القبض احتى لو كان اكره على بيع تلجئة فباعه لم يجز اعتاق المشتري فيه ايضا ودلالة هذه الجملة اى الدليل على ما ذكرنا ان الهزل لا ينافى الاهلية ولا الاختيار والرضا

( مباشرة )

على الحكم

واما اذا اتفقا على الاعراض (١٤٧٩) فان البيع صحيح وقد بطل الهزل باعراضهما عن الموضة وان اتفقا على انه

بمباشرة السبب ان الهزل لا يؤثر في النكاح بالسنة وهى قوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلن جد النكاح والطلاق واليمين . فلم به اى بدم تأثيره في النكاح انه لا ينافى الايجاب اى السبب اذ لو كان منافيا لنفس الكلام وانقاده سببا لما صح النكاح لانه لا ينعقد بالكلام الفاسد الا ترى انه لا ينعقد بعبارة المجنون لفسادها فلم ان كلام الهازل صحيح في انعقاده سببا ( قوله ) واما اذا اتفقا على الاعراض عن الموضة فالبيع صحيح لازم لان تلك الموضة لم تكن لازمة فترفع بما قصدا من الجد الا ترى ان العقد بعد العقد يكون تامنا للعقد الاول فالعقد بعد الموضة اولى ان يكون تامنا لها . وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما نيتنا على تلك الموضة وقال الاخر بل امرضا عنها فان العقد صحيح عند أبي حنيفة رحمه الله في الحالين اى فيما اذا لم يحضرهما شيء . وفيما اذا اختلفا فان العقد باطل اى فاسد . الا ان يوجد النص على ما يتقضى وهو اتفاقهما على الاعراض . كذلك اى كما نبينا ان العقد صحيح . قوله اى قول ابي حنيفة رحمه الله في كتاب الاقرار لكنه اى ابا يوسف قال قال ابو حنيفة رحمه الله فيما اعلم يعنى ذكر ابا يوسف لقطة فيما اعلم حين روى قول ابي حنيفة وذلك لا يوجب شكاً في الرواية لان من مذهب ابي يوسف رحمه الله ان من قال لفلان على الف درهم فيما اعلم انه لازم لانه يخبر عن واجب عليه والانسان يعرف حقيقة الحال فيما عليه فكان قوله فيما اعلم بمنزلة قوله فيما اتقن به وكان الاخبار عن نفسه بالعلم مؤكدا لاقراءه لا يبطل له فكذلك ههنا يكون قوله فيما اعلم تأكيذا للرواية انه يخبر عن تحقق لا تشكيكا فيكون الخلاف ثابتا في المسئلتين . ومنهم اى ومن المشايخ من اعتبر هذا اى قوله فيما اعلم ههنا بقول الشاهد اشهد ان لهذا على هذا الف درهم فيما اعلم . انه اى قول الشاهد باطل بالاتفاق لان قوله فيما اعلم استثناء ليقينه ويان لشكه بمنزلة فيما احبب او اظن فكذا ههنا يكون قوله فيما اعلم تشكيكا لان الرواية عن الغير كالتشهادة عليه . فلم يثبت الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه رحمه الله لان ما روى لما لم يثبت للشك والاصل هو الموافقة لم يثبت الاختلاف فيكون البيع فاسدا في المسئلتين بالاتفاق . والصحيح هو الاول وهو ان قوله ههنا للتحقيق لا للتشكيك فكان الاختلاف ثابتا لان المعلى روى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله مطلقا ان البيع جائز . ولان اعتبار قوله ههنا فيما اعلم بمسئلة الاقرار اولى من اعتباره بمسئلة الشهادة لان الاقرار اخبار محض عما كان ثابتا في الزمان الماضي ولم يشترط لصحته زيادة توكيد والرواية مثله فلحق به فاما الشهادة ففيها معنى الالتزام ويشترط فيها زيادة توكيد حتى اقتصت بلفظة الشهادة الدالة على المعينة وحضور الحادثة ولا تأدى بلفظة اعلم او اتقن فكان قول الشاهد فيما اعلم موهوما للشك في الشهادة فلذلك ترد الشهادة كذا في بعض الشروح . وقوله وقوله فيما اعلم ملحق برواية ابي يوسف لا يقتوى اى حنيفة رحمه الله الشروع لايجاب حكمه في الظاهر جدي لان الهزل غير متصل به نصا



في هاتين المسألتين قال ابو حنيفة رحمه الله في كتاب الاقرار البيع جائز فيما اعلم \* وذكر في كتاب الاكراه ان البيع جائز على قول ابي حنيفة فيما يعلم ابو يوسف رحمه الله وقال البيهقي قاسد \* فالحق قوله فيما اعلم بقول ابي حنيفة وعلى تقدير ان يكون ملحقا بقوله لا يكون الاختلاف تابنا لان من مذهبنا ان قوله فيما اعلم موجب للشك في جميع المواضع فلا يثبت قوله مع التردد والشك كالوقال انا اشك في جواب هذه المسئلة فلا يثبت الاختلاف وعرض الشيخ رحمه الله اثبات الاختلاف فقال هو ملحق برواية ابي يوسف وقد تبين ان عنده هذا اللفظ لا يوجب شكاشكا في الرواية فيكون الاختلاف تابنا فصار كان ابو يوسف قال ان فيما يتبين واعلم ما قال ابو حنيفة رحمه الله في هاتين المسألتين ان البيع جائز \* وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان الاصل في العقود الشرعية الصحة وال لزوم وانما يتغير لعارض فمن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان القول قوله وكان دعوى الآخر البناء على المواضعة كدعواه خيار الشرط فلا يقبل \* يوضحه ان تلك المواضعة لم تكن لازمة بل ينفرد احدهما بابطالها فاعراض احدهما عن تلك المواضعة كاعراضها واذا بطلت المواضعة بقي العقد صحيحا \* ثم اختلفا في بناء العقد على المواضعة بمنزلة اختلافهما في اصل المواضعة ولو ادعى احدهما المواضعة السابقة وجعله الآخر كان القول قول المنكر وكان البيع صحيحا حتى يقوم البينة للآخر على هذا القول منهما فكذا اذا اختلفا في البناء عليها \* وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح البيع لان مطلقة يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم يذكرا ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله \* وهو معنى قوله العقد الم شروع لا يجاب حكمه في الظاهر جد اى العقد شرع لا يجاب حكمه وهو الملك في الاصل وهو في الظاهر حد ههنا لعدم اتصال الهزل به نصا \* فهو اى الجدل اولى بالتحقيق لكونه اصلا من المواضعة التي هي عارضة \* وجه قولهما ان الظاهر يشهد لمن يدعى البناء على المواضعة لانهما ماتوا تواضعا الا يبينا عليه صوتا للمال عن يد المتقلب فيكون قطعها بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر مالم يتحقق خلافه لانه اذا لم يجعل بناء عليها كان اشتغالهما بهما اشتغالا تاما لا يفيد \* ولو سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رحمه الله كان هذا الظاهر معارضا له فترجح السابق منهما اذا سبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم يعارضها شيء ثبت حكمه بلا معارض والسكوت في حالة العقد او الاختلاف في البناء والاعراض لا يصلح معارضا لانه غير متعرض للحد ولا الهزل فلذلك وجب العمل بالسابق \* والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الاخر يصلح تاما للاول اذا لم يتصل به ما يوجب تغييره نصا لان الجدل هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام عليه اذا لم تسبقه مواضعة على الهزل يجب حمله عليه اذا سبقته مواضعة ان امكن علا بالاصل وقد امكن ههنا خلوه عن الهزل نصا وعدم اتفاقهما على البناء على الهزل فيحمل

عليه ويجعل تاما للمواضعة السابقة لانها تحتمل الايضال \* بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المواضعة لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة واتسبه صحة عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يعقد البيع بالعين عنده وهو اصح الروايتين عنه \* وفي الرواية الاخرى يعقد البيع بينهما بالف والالف الذي هو لا به باطل وهو قولهما \* لما ذكرنا من الاصل معنى من الجانبين فان عنده الاصل هو الجدل والعمل به اولى ما يمكن وعندهما الاصل هو المواضعة فكان العمل بها احق عند الامكان ( قوله ) واما اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان اثنان الفان عند ابي حنيفة رحمه الله ايضا في احدي الروايتين عنه وهي رواية كتاب الافرار وهي الاصح \* وعندهما يعقد البيع بالف درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة رحمه الله لانهما قصدا التسعة بذكر احد الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتهما الالف الذي هو لا به فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح \* ولا يبي حنيفة رحمه الله ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد منها ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد وقصدا بعا جائزا ولو اعتبرت المواضعة في البديل لصار العقد قاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا لانقاذ البيع بالف ويصير كانه قال بعتك بالعين على ان لا يجيب احد الالفين لان عمل الهزل في منع الوجوب لافي الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط قاسد لانه ليس من مقتضيات العقد وفيه تقع لاحد المتعاقدين اولهما فيفسده العقد كما اذا جع بين حرو عبد في البيع وفصل اثنان \* واذا كان كذلك لم يمكن العمل بما قصدا من تصحيح العقد وهو المراد بالمواضعة في اصل العقد مع العمل بالمواضعة في البديل لاندفاع كل واحد من المتعاقدين بالآخرى \* فكان العمل بالمواضعة في اصل العقد وهي ان يعقد البيع صحيحا عند تعارض المواضعتين اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا يجيب الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان هو اولى بالاعتبار من الوصف \* ودليل كون اثنان بمنزلة الوصف قد مر في باب النهي \* واذا كان العمل بالاصل اولى وجب اعتبار التسمية فكان اثنان الفين \* بخلاف تلك المواضعة يعني المواضعة على الهزل باصل العقد اذا اتفقا على البناء حيث يجب العمل بها بالاتفاق لانه لم يوجد هناك معارض يمنع عن العمل بها وقد وجد المعارض ههنا وهو قصد هما الى تصحيح العقد فلذلك سقط العمل بها \* وقد ذكر ابو يوسف رحمه الله في هذا الفصل اى في الهزل بقدر البديل في روايته قول ابي حنيفة رحمه الله فيما اعلم كما ذكره في الفصل الاول وهو الهزل باصل العقد ولكن المعنى روى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله قوله مطلقا من غير قيد فيحمل قوله فيما اعلم على التحقيق لا على التشكيك ( قوله ) واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون اثنان الف درهم فان البيع جائز بالسعي بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع قاسد لانهما قصدا الهزل تاما

واما اذا اتفقا على البناء على المواضعة فان اثنان الفان عند ابي حنيفة رحمه الله لانهما جدا في العقد والعمل بالمواضعة يمهله شرطا قاسدا فيفسد البيع فكان العمل بالاصل عند التعارض اولى من العمل بالوصف اعني تعارض المواضعة في البديل والمواضعة في اصل العقد بخلاف تلك المواضعة وقد ذكر ابو يوسف رحمه الله عابده في هذا الفصل في روايته فيما اعلم كافي الفصل الاول واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار وان ذكرا ثلثة وانما اثنان كذا درهم فان البيع جائز على كل حال ههنا فارق ابو يوسف ونعم رحمه الله بين هذا وبين الهزل في القدر فالان العمل بالمواضعتين ممكن عند لان البيع يصح باحد الالفين والهزل بالالف الاخرى شرط لا طائل له فلا يفسد البيع

فهو اولى بالتحقيق من المواضعة وهما اعتبار العادة وهو تحقيق المواضعة ما يمكن الا ترى انها سبق الامرين وقال ابو حنيفة رحمه الله الاخر ناسخ واما اذا اتفقا على الجدل في العقد لكنهما تواضعا على البيع بالعين على ان احدهما هزل وبطية فان اتفقا على الاعراض كان اثنان الفين وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما العمل بالواضعة واجب والالف الذي هو لا به باطل لما ذكر من الاصل



ولم يذكر في العقد ما قصد ان يكون ثمنا ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل فيه ففي البيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصد الجدل في اصل العقد ههنا فلا بد من تحججه وذلك بان يعتقد البيع بما سمي من البدل \* يوضح ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانهما لو تباعا بمائة دينار ثم تباعا بالف درهم كان البيع الثاني مبطلا للاول فكذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا عليه مبطلا للمواضعة كذا في المبسوط \* ففرق ابو يوسف ومحمد رحمه الله بين هذا اي بين الهزل في جنس البدل وبين الهزل في قدره ولا ينعقد البيع هناك بالالف لان العمل بالمواضعتين وهما المواضعة على صحة اصل العقد والمواضعة على الهزل في مقدار البدل \* يمكن بان يجعل العقد منعقدا بالف وان كان المسمى الفين لان الفين في الالف موجود والهزل بالالف الآخر شرط لا طالب له لانها وان ذكرها في العقد لا يطلبه واحد منهما لانها فاهما على انه هزل وليس لغيرها ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا منا من الشعر او اشترى حمارا على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا منا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا ههنا \* وهو جواب عن كلام ابي حنيفة رحمه الله \* واذا كان كذلك ينعقد البيع بالف ويبطل الآخر \* فاما ههنا اي في الهزل يجنس البدل فالعمل بالمواضعة في العقد وهي ان يقع العقد صحيحا مع المواضعة بالهزل اي مع العمل بها غير ممكن لما ذكر \* فصار العمل بالمواضعة في العقد وهي ان ينعقد صحيحا اول لان العقد اصل والثمن تبع ولا يمكن العمل بها الا باعتبار التسمية فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم ( قوله ) اما فيما لا يمتثل النقض اي لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوته فكذا \* لانما فيه اصلا اي لا يثبت المال فيه بدون الشرط والذكر ولم يذكر ايضا \* قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد الحديث ففي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي ثابت بالدلالة لا بالقياس كذا قيل \* وحكم هذه الاسباب اي العطل لا يمتثل الرد والتراخي اي لا يمتثل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي بخيار الشرط وبالتعليق بسائر الشروط لان خيار الشرط لا يؤثر في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بسائر الشروط يؤخر البسب بحكمه الى حين وجود الشرط \* ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخي حكمه \* لانا نقول المراد من الاسباب العطل والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعل في الحال ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب لا تقبل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل لا يمنع من انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه لا محالة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل \* الا ترى انه اي هذا النوع ( قوله ) اما الهزل باصله فباطل \* وصورته ان يقول لامرأة اني اريد ان اتزوجك بالف تزوجا

باطلا وهزلا وواقته اراة ووليا على ذلك وحضر الشهود هذه المسألة ثم تزوجها كان النكاح لازما في القصاص وفيما بينه وبين الله تعالى بما سمي من المهر للمحدث ولما ذكرنا ان الهزل انما يؤثر فيما يمتثل الفسخ بعد تمامه والنكاح غير يمتثل للفسخ ولهذا لا يجري فيه الرد بالتعيب وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل \* واما الهزل بالقدر فيه اي بقدر البدل في النكاح بان يقول لامرأة ووليا او قال لوليا دونها اني اريد ان اتزوجك او اتزوج فلانة بالف درهم واظهر في العلانية الفين واجابه الولي او المرأة الى ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمهر القان ان اتفقا على الاعراض والف بالاتفاق ان اتفقا على البناء لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالفين والمال مع الهزل لا يجب \* بخلاف مسألة البيع عند ابي حنيفة رحمه الله في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين عنده لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يفسد البيع ولا يؤثر في النكاح لافي اصل العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط \* ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع حيث ينعقد بالفين في هاتين الصورتين لان المهر تابع في النكاح اذ المقصود الاصل في ثبوت الحل في الجانبين الذي به يحصل التامل وانما شرع المال فيه اظهارا لخطر المحل لا مقصودا ولهذا يصح النكاح بدون ذكر المهر ويحمل فيه من الجهالة ما لا يمتثل في غيره \* فلا يعمل اي المهر مقصودا بالصحة اي بصحة التسمية بان يرجع جانب الجدل على الهزل اذ لو اعتبرت صحة التسمية فيه كما في البيع وجعل المهر الفين لصار المهر بنفسه مقصودا بالصحة اذ اصل النكاح صحيح بلا شبهة لعدم تأثير الهزل فيه ولعدم انتقاصه في الصحة الى ذكر المهر وهو لا يصلح مقصودا فيه بخلاف اثن في البيع فانه مقصود فيه بالصحة لانه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده وجهاله كما يفسد بفساد البيع وجهاله ولا يصح البيع بدون ذكره واذا كان مقصودا وجب تحججه بترجيح جانب الجدل على الهزل اذا امكن \* ولا يقال الثمن تابع في البيع ايضا لانه بمنزلة الوصف على ما مر \* لانا نقول هو تابع بالنسبة الى المبيع في عملية البيع ولكنه مقصود بالنسبة الى البائع اذ لا غرض له في البيع سوى حصول الثمن ولهذا كان احد ركني البيع لانه مبادلة مال بمال ولا يتحقق المبادلة بدونه الا انه ركن زائد كالقراءة في الصلوة مع سائر الاركان والاقراء مع التصديق في الايمان فاما المهر في النكاح فليس بمقصود اصلا لان الغرض منه ثبوت الحل في الجانبين كما بينا فلذلك افترا \* وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله ان المهر القان في هذين الوجهين كما في البيع \* لان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع اي التسمية بالمهر في حكم الصحة وانتقاره اليها مثل ابتداء البيع من حيث ان التسمية في النكاح لا تثبت الاقصدا ونصا كما ابتداء البيع لا تثبت الاقصدا ونصا وكذا الجهالة الفاحشة تمنع صحته كما تمنع صحة البيع وكذا الهزل يؤثر فيها بالافساد كما يؤثر في ابتداء البيع وفي ابتداء البيع اي فيما هزلا باصل البيع واتفقا انه لم يحضرهما شي \* واختلفا جعل ابو حنيفة رحمه الله العمل بصحة الايجاب في الصورتين اولي من العمل بالمواضعة ترجيحاً للصحة على الفساد

فاما ههنا فان العمل بالمواضعة في العقد مع المواضعة بالهزل غير ممكن لان البيع لا يصح اغير ثمن فصار العمل بالمواضعة في العقد اولي واما ما لا يمتثل النقض فلان انواع ما لا مال فيه وما كان المال فيه تبعا وما كان المال فيه مقصودا اما الذي لا مال فيه هو الطلاق والعناق والغزو عن القصاص واليمين وانما روي ذلك كذا صحيح والهزل باطل بقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهزل بمنزلة سبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يمتثل الرد والتراخي الا ترى انه لا يمتثل خيار الشرط واما الذي يكون المال تعامل في النكاح فعلى اوجه امان ان الهزل باصله او بقدر البدل او بجنسه اما الهزل باصله فباطل والعقد لازم

واما الهزل بالقدر فيه فان اتفقا على الاعراض فان المهر القان وان اتفقا على البه فالمهر الف بخلاف مسألة البيع عند ابي حنيفة رحمه الله لانه لا يمتثل للفسخ بفساد النكاح بشئ لا يفسد وان اتفقا على المهر فمهرهما شي \* واختلفا في ثبوت المهر عند الله ذكر عن ابي حنيفة رحمه الله ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع لان المهر تابع في هذا فلا يعمل مقصودا بالصحة وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله ان المهر القان فان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع جعل ابو حنيفة رحمه الله العمل بصحة الايجاب اولي من العمل بصحة المواضعة فكذلك هذا وهذا اصح واما ادوات مواضعة على الدنانير على ان المهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمي وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالايجاب بخلاف البيع لانه لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية وان اتفقا انه لم يحضرهما شي او اختلفا فعلى رواية محمد وجب مهر المثل بخلاف وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله يجب المسمى ويبطل المواضعة وعندهما يجب مهر المثل



فكذلك هذا اي فكما لبيع المهر لان الهزل مؤثر في تسميته بالافساد كما في البيع \* وهذا اصح لان فيه اهد ارجائب الهزل واعتبار البعد الذي هو الاصل في الكلام ( قوله ) وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمي به في العقد ومع المهر لا يجب المال وماتوا ضاعا على ان يكون صدقا بينهما لم يذكره في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزويجا على غير مهر فيكون لها مهر مثلها \* بخلاف فصل الالف والالفين لان هناك قد سمي ما نواضا على ان يكون مهرا وزيادة لان في تسمية الالفين تسمية الالف \* وبخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح يصح بالتسمية فيمكن العمل بالمواضعة وتؤثر في فساد التسمية \* وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد وجب مهر المثل بخلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل لا بصير مقصودا بالصحة اذ لا حاجة لانقضاء النكاح الى صحته كما في الالف والالفين في عشرين الوجهين واذا وجب العمل بالهزل بطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل \* وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمه الله يجب المسمى وبطلت المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع الى آخر ما بينا ( قوله ) واما الذي يكون المال فيه مقصودا انما كان المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرطنا المال فيه علم انه فيه مقصود \* فان ذلك على هذه الاوجه ايضا يعني الاوجه الثلاثة المتقدمة على اثني عشر وجها فانها اما ان هزلا باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجهته وكل وجه على اربعة اوجه \* فان هزلا باصله الضمير راجع الى الذي بان طلق امرأته على مال او خالهما بطريق الهزل او اتفق عبده على مال على وجه الهزل او صالح عن دم العبد هازلا وقد تواضعا قبل ذلك على انه هزل ثم اتفقا على البناء فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم من غير ذكر خلاف \* قال الشيخ رحمه الله وهذا الجواب عندنا اراد به نفسه قول ابي يوسف ومحمد فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فالطلاق لا يقع لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لامر \* وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله يعني في الجامع الصغير الى آخره فقد ذكر فيه رجل قال لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقلت قبلت ان ردت الطلاق في الثلاثة الايام بطل الطلاق وان اختارت الطلاق في الثلاثة الايام اولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج \* واما على قولهما فالطلاق واقع والمال لازم والخيار باطل لان قبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط \* ولا في حنيفة رحمه الله ان جانبها يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما في نفسه فهو تمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لاخر ان يعتك هذا العبد بكذا

فبدي هذا الآخر حر انه معلق بالمواضعة فكذلك هذا \* واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تمليك مال كذا في شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله \* وهو المراد من قوله لما عرف محمد اي في الموضع الذي نص عليه فيه \* فكذلك هذا اي مثل الخيار الهزل يكون على الاختلاف ولكنه اي لكن خيار الشرط غير مقدر بالثلاث في الخلع وامثاله عنده حتى لو اشترطا الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع على وفاي القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعلقها بالتمسك جاز مطلقا فلا يجب التقدير بمدة \* اما الشرط في البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثبات وتعلقها بالتمسك لا يجوز لكنه ثبت فيه بالنص مقدرا بالثلث فيجب اعتبار هذه المدة ويبطل اشتراط الخيار فيما وراء الثلاث عملا بالقياس كذا في بعض الشروح \* فعلى هذا لا يبطل خيار المرأة فيما نحن فيه بمضي الثلاث لان الهزل بمنزلة شرط الخيار مؤبدا فيكون لها الخيار ثابتا فيما فوق الثلاث كما هو ثابت لها في الثلاث فكان لها ولاية التقضي والاثبات متى شئت عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يبطل الهزل \* ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدرا بالثلاث في الخلع وامثاله لان ثبوته في جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المواضعة لا باعتبار معنى الطلاق واذا كان كذلك وجب ان يتقدر بالثلاث كما في حقيقة البيع \* ويمكن ان يجاب عنده ان المال وان كان مقصودا فيه بالنظر الى العاقد لكنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود العقد كمال الثمن تابع في البيع وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يتقدر بالثلاث كما بينا \* وان هزلا بالكل اي باصل التصرف والبدل جميعا لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع \* اما عندهما فتظاهر اذ الهزل لا يمنع من وقوع الطلاق ووجب المال \* واما عنده فكذلك لبطلان الهزل باتفاقهما على الاعراض عنه \* وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يزم التصرف ووجب المال لانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق بالنع من الوقوع كما جعله مؤثرا في البيع ثم عند اختلاف المتعاقدين في البيع يعتبر قول من يدعي الاعراض ترجحا للبعد الذي هو اصل عنده على الهزل الذي هو خلاف الاصل فكذلك ههنا \* وعندهما هو اي التصرف جاز اي لازم والمال واجب \* ولا يفيد الاختلاف اي اختلاف المتعاقدين في البناء على الهزل والاعراض عنه لان الهزل عندهما لا يؤثر في اصل التصرف ولا في المسك في حال اتفاقهما على البناء في حال الاختلاف اولى \* وان سكتا ولم يحضرهما شيء فالتمسك جاز لازم حتى وقع الطلاق وزم المال بالاجماع لبطلان الهزل عندهما ولرجوع البعد عنده فصار الجواب في الفصلين واحدا وحصل الاتفاق على الجواب فيما مع اختلاف التجرع ( قوله ) فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع لان الهزل لا يؤثر فيه بالنص عندهما مع انهما جادان في اصل التصرف والمال كله لازم لان الهزل وان كان مؤثرا في المال لكن انما ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر فيه الهزل اذ

واما الذي يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والعقد على مال والصالح عن دم العبد فان ذلك على هذا لا يوجد ايضا فان هزلا باصله وانفقا على البناء فقد ذكر في كتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم وهذا عندنا قول ابي يوسف ومحمد رحمه الله فاما عند ابي حنيفة رحمه الله فان الطلاق لا يقع لانه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله في خيار الشرط في الخلع في جانب المرأة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فقع الطلاق ويجب المال لما عرف بمذاهبهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل فكذلك هذا كونه غير مقدر بالثلاث في هذا اختلاف البيع وان هزلا بالكل لكنهما اعرضا عن المواضعة وقع الطلاق ووجب المال بالاجماع وان القول قول من يدعي الاعراض عند ابي حنيفة رحمه الله لانه جعل ذلك مؤثرا في اصل الطلاق

وعندهما هو جاز ولا يفيد الاختلاف وان سكتا ولم يحضرهما شيء فهو جاز لازم بالاجماع واما اذا تواضعا على الهزل في بعض البدل فان اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال كذا لازم لانهما جادان في اصل التصرف والمال لازم بالتبعية



العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثانية في ضمن عقد الرهن تلزم بزمومه فلذلك يجب تمام المسمى \* فان قيل لا يستقيم جعل المال في هذا النوع تبعاً لانه مما فيه مقصودا بقوله واما الذي يكون المال فيه مقصودا \* ولئن سلمنا انه فيه تبع لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في اصله لان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفاقم اذا هزلا فيه بقدر البذل دون الالفين كما مر بيانه \* قلنا المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقد \* فاما في حق الثبوت فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود العقد لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع على ما عرف فيؤخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل \* فاما المال في النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين لان مقصود كل واحد في الاصل حل الاستمتاع بالآخر وحصول الازدواج دون المال فاما في حق الثبوت فله نوع اصاله حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر ويثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه في حكم الهزل فيؤثر فيه الهزل كما يؤثر في سائر الاموال \* على ان الامام شمس الائمة رحمه الله ذكر في شرح كتاب الاكراه في باب التلجئة انهما لو تواضعا في النكاح على الف في السر ثم عقدا في العلانية بالالفين كان النكاح جائزا بالف \* ثم قال وكذا الطلاق على مال والعتاق عليه ولم يذكر خلافا \* فملى هذه الرواية كان الطلاق على مال مثل النكاح اذا كان الهزل في قدر البذل في ان البذل ما تواضعا عليه في السر دون المسمى فلا يحتاج الى فرق \* وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب على الاصل الذي ذكرناه \* ان يتعلق الطلاق باختيارها اي باختيار المرأة الطلاق بجميع المسمى على سبيل الجدة \* لان الطلاق يتعلق بكل البذل لانه انما يتعلق بما علقه الزوج به اذ هو المالك للطلاق وهو انما علقه بجميع البذل حيث ذكر الالفين في العقد دون الالف وقد عرف ان الهزل غير مؤثر في جانبه كما لا يؤثر خيار الشرط لان الخلع في جانبه يمين فانه يتعلق الطلاق بقبول المرأة البذل والهزل لا يؤثر في اليمين فكان الهزل والجدة فيه سواء واذا كان كذلك كان الطلاق متعلقا بجميع البذل \* وقد تعلق بعضه اي بعض البذل بالشرط وهو اختيار المرأة يعني لما تعلق الطلاق بجميع البذل كان شرط وقوعه قبول الجميع والمرأة لم تقبل الجميع لانها هازلة في قبول احد الالفين والهزل مؤثر في جانبها كخيار الشرط فصار كأنها قبلت احد الالفين في الحال وتعلق قبولها الالف الآخر باعراضها عن الهزل وقبوله ايام بطريق الجدة \* فهو معنى قوله وقد تعلق بعضه بالشرط واذا كان كذلك لا يقع الطلاق في الحال كما لو قال انت طالق على الفين قبلت احد الالفين ولم تقبل الآخر \* وعلى رواية المبسوط يقع الطلاق ويلزم الالف \* فان قيل لما الحق جانب المرأة بالبيع ينبغي ان يقع الطلاق في الحال بجميع البذل عنده كما في البيع فلهذا الفصل فانه ينبغي بجميع المسمى \* قلنا انما يقع البيع بجميع المسمى لعدم امكان العمل بالمواضعة فانه يؤدي الى فساد العقد على ما ينبت فاما الخلع فلا يفسد بالشروط الفاسدة فامكن العمل بالمواضعة فيه والعمل بها يوجب ههنا ان يتعلق الطلاق بجميع البذل ولا يقع في الحال فلذلك افتراه (قوله)

(واما)

واما اذا هزلا باضل المال اي يحنسه فذكرنا الدنانير تلجئة وغرضهما الدراهم فان المسمى في العقد هو الواجب عندهما في هذا الوجه بكل حال سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الهزل غير مؤثر في اصل التصرف عندهما ولا في المال تبعاً له فصار المسمى بمنزلة ما لا يحتمل الفسخ ايضا تبعاً للاصل \* واما عند ابي حنيفة رحمه الله فان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى بطريق الجدة واختيارها الطلاق لان الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار منع صحة قبول المرأة المسمى في العقد فصار كأنه علق الطلاق بقبول الدنانير وهي لم تقبل فيتوقف الى القبول كما في شرط الخيار \* وفي الوجوه الثلاثة الباقية وقع الطلاق ووجب المال اعتبارا للمجد \* واشير في المبسوط الى ان الطلاق يقع ويجب المسمى بكل حال من غير ذكر خلاف \* وكذلك هذا في نثاره اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نثاره من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في الحكم والتفريع (قوله) واما تسليم الشفعة اي بطريق الهزل \* طلب الشفعة على ثلاثة اوجه \* طلب الموائبة وهو ان يطلبها كاعلم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعته \* والثاني طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفعيها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب تستقر شفعته حتى لا تبطل بالتأخير بعد في ظاهر الرواية \* والثالث طلب الخصومة والثالث \* فاذا سلم الشفعة هازلا قبل طلب الموائبة بطلت شفعته لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا اذ اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور ضرورة وانما تبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما \* وبعد الطلب والاشهاد اي بعد طلب الموائبة وطلب الاشهاد التسليم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب الموائبة والتقرير على انه بالخيار ثلاثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله كما يملكان البيع والشرآ له فيتوقف على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء به فيطل التسليم فكذا الهزل يمنع الرضاء بالحكم فيطل به التسليم كما يبطل بخيار الشرط وتبقى الشفعة \* وكذلك اي ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل بالهزل حتى لو ابراء هازلا لا يصح ويبيى الدين على حاله لانه لو قال ابرأتك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في البراء معنى التملك ولهذا يرتد بارد والى معنى التملك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط فكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط \* وكذا لو ابراء الكفيل هازلا لا يصح مع انه بما لا يرتد بارد لانه لا يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل

واما تسليم الشفعة فان كان قبل طلب الموائبة فان ذلك كالسكوت مختار فيبطل الشفة وبعد الطلب والاشهاد السلم باطل لانه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذا ابراء الغريم

وعند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها لان الطلاق يتعلق بكل البذل وقد تعلق بعضه بالشرط وان اتفقا على الاعراض لم يلزم الطلاق والمال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال كله عند ابي حنيفة رحمه الله لانه حل ذلك على الجدة وجعل ذلك اولى من المواضعة وعندهما كذلك لما قلنا وكذلك ان اختلفا واما اذا هزلا باضل المال فذكر الدنانير تلجئة وغرضها الدراهم فان المسمى هو الواجب عندهما في هذا بكل حال وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعاً واما عند ابي حنيفة رحمه الله فان اتفقا على الاعراض ووجب المسمى وان اتفقا على البناء توقف الطلاق وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء ووجب المسمى ووقع الطلاق وان اختلفا فالقول قول من يدعي الاعراض وكذلك هذا في نثاره



على عين وهلك العين اوردها بعيب ينسخ الصلح وتعود الكفالة فاذا كان كذلك يعمل فيه الهزل فيمنعه من الثبوت كالتحيز \* كذا رأيت مكتوبا بخط شيخى قدس الله روحه ( قوله ) \* واما القسم الثاني اى من الاقسام الاربعة المذكورة في اول هذا الفصل \* ذكر في المبسوط ولوثا واضعا على ان يخبر انهما تباعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للشرى قد كنت بعثك عدى هذا يوم كذا بكذا وقال الآخر صدقت فليس هذا بيع لان الاقرار خبر متميل بين الصدق والكذب والخبر عنه اذا كان باطلا لا اخبار به لا يصير حقا الا ترى ان فرية المفرين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم به وههنا ثبت كون الخبر عنه كذبا بالمواضة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار \* ولو اجمعنا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المتعقد والاقرار كاذبا لا يعقد العقد فلا تلحقه الاجازة \* الا ترى انهما لو صنعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا \* وكذلك لو اقر بشئ من ذلك من غير تقدم المواضة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طابعا فثبت الفرق بين الاقرار والانشاء في هذه التصرفات مع التلحقة كآيت مع الاكراه \* لانه اى الاقرار يعنى صحته \* يعتمد صحة الخبر به اى وجوده وتحققه في الماضي \* والهزل يدل على عدم الخبر به في الماضي فيمنع انعقاده اصلا \* فصار ذلك كله اى الاقرار بما يحتمل الشك وبما لا يحتمله \* من جنس ما يحتمل النقص من حيث ان الجميع يعتمد وجود الخبر به فيؤثر الهزل في الكل \* الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره اصلا حتى كانت المرأة زوجته والعبد عبده كما كانا لما قلنا ان الاقرار خبره تردد بين الصدق والكذب والاكراه دليل ظاهر على انه كاذب فيما يقرب به قاصدا الى دفع الشر عن نفسه \* فكذلك اى فكما يبطل بالاكراه يبطل بالهزل لانه دليل ظاهر على انه كاذب فيه اذ لو لم يكن كاذبا لما كان هذا الاقرار منه هزلا \* بطلانا لا يحتمل الاجازة لان الاجازة تلحق بشئ يتعقد ويحتمل الصحة والبطلان وهذا الاقرار لم يتعقد موجبا لشيء اصلا لكونه كذبا وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا بوجه فكان كبيع الحر بخلاف البيع او الاجارة هزلا لانه انشاء يعتمد انعقاده اعلية التكلم وصحة العبارة وقد تحققتا وهو محتمل للصحة والنفساء فيجوز ان يعتمد موقفا على الاجازة ( قوله ) لا بما هزل به جواب عما يقال ان مبنى الرد على تبدل الاعتقاد ولم يوجد ههنا لوجود الهزل فانه يتاقي الرضاء بالحكم فينبغي ان لا يكون الهزل بالردة كفرا كما في حال الاكراه والسكر فقال الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل يعنى انا لا تحكم بكفره باعتبار انه اعتقد ما هزل به من الكفر بل نتحكم بكفره باعتبار ان نفس الهزل بالكفر كفرا لان الهزل وان لم يكن راضيا بحكم ما هزل به لكونه هزلا فيه فهو جاد في نفس التكلم به بخلاف السبب راض به فانه اذا سب النبي عليه السلام هزلا مثالا ودعا له تعالى شريكا هزلا فهو راض بالتكلم به بخلاف ذلك

لذلك وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كلامه والتكلم بمثل هذه الكلمة هازلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر قال الله تعالى قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم \* فصار التكلم بالكفر بطريق الهزل مرتد بعين الهزل لاستخفافه بالدين الحق \* لا بما هزل به اى لا باعتقاد ما هزل به \* الا ان اثرهما اى اثر الهزل بالكفر واثر ما هزل به سواء في ازالة الايمان واثبات الكفر \* بخلاف المكره على الكفر لانه غير راض بالسبب والحكم بجعل يجره على لسانه اضطرابا ودعا للشرع بنفسه غير معتقده اصلا \* ولا يقال ان الهزل لا يعتد الكفر ايضا \* لاننا نقول هو معتقد للكفر لان ما يجب اعتقاده حرمة الاستخفاف بالدين وعدم الرضاء به ولما رضى بالهزل معتقده كان كافرا كذا في بعض الشروح \* فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه هاز لا يجب ان يحكم بالايان هو التصديق بالتقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضاء والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايان بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا سلم يحكم باسلامه بناء على وجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام \* وهو بمنزلة انشاء لا يقبل حكمه الرد والزخى فانه اذا سلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب كإردا لبيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل ( قوله ) واما القسم الرابع اى من اقسام العوارض المكتسبة فهو السفه \* السفه في اللغة هو الخفة والحرث يقال تسفت الرياح الثوب اذا استخففت وحركته \* ومنه زمام سفه اى خفيف \* وفي الشريعة هو عبارة عن خفة تعزى الانسان فحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في عامة الشروح \* وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات فان ارتكبا من السفه حقيقة الا ان الشيخ رحمه الله قيد بقوله من وجه لان في اصطلاح الفقهاء غلب هذا الاسم على تبذير المال وانلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة فكانه بذكر هذا القيد يشرى الى ان غرضه تعريف السفه المصطلح الذى تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من منع المال وجوب الحجر لاجتماع انواع السفه ولهذا فسر بقوله وهو السرف والتبذير \* الضمير راجع الى العمل اى معنى بالعمل بخلاف موجب الشرع من وجه الى اخره \* السرف والتبذير \* لان اصل البر يتعلق بقوله وان كان اصله اى اصل ذلك العمل مشروعا \* والسرف والاسراف مجاوزة الحد والتبذير تقريق المال اسرافا \* وذلك اى السفه لا يوجب خلافا في الاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا لسلامة التركيب وبقاء القوى الفريزية على حالها \* ولا يابطنا لبقاء نور العقل بكماله الا انه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مغالبا بحمل امانته الله عز وجل فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلا ويحازى عليه في الآخرة \* واذا بقي اهلا لتحمل امانة الله عز وجل وجوب حقوقه ببقا اهلا في حقوق العباد وهى التصرفات بالطريق الاولى لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحتمل الاعلى من هو كامل الحال الا ترى ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لا يجب حقوق الله عز وجل وعمل امانته فمن هو اهل لتحمل

واما القسم الثالث فان الهزل بالردة كفر لا بما هزل به لكن بعين الهزل لان الهزل جاد في نفس الهزل بخلاف راض والهزل بكلمة الكفر استخفاف بالدين الحق فصار امرهما بعينه لا بما هزل به الا ان اثرهما سواء بخلاف المكره لانه غير معتقد لعين ما كره عليه بخلاف مسئلته فاما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ من دينه هاز لا يجب ان يحكم بالايان كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي والله اعلم \* القسم الرابع وهو السفه السفه هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل فان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير لان اصل البيع والبرو الاحسان مشروعا الا ان الاسراف حرام كالا سراف من الطعام والشراب وذلك لا يوجب خلافا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع ولا يوجب وضع الخطاب بحال واجمعوا انه يمنع منه ماله في اول ما يبلغ بالنص قال الله تعالى ولا تؤثروا السفهاء اموالكم ثم خلق الاناء بياض من الرشد فقال ان اتسمت منهم رشد فادفعوا اليهم اموالهم

واما القسم الثاني وهو الاقرار فان الهزل يبطله سواء كان اقرارا بما يحتمله الفسخ او بما لا يحتمله لانه يعتمد صحة الخبر به والهزل يدل على عدم الخبر به فصار ذلك كله ما يحتمل النقص الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتاق يبطل بالكره اصلا فكذلك يبطل بالهزل بطلانا لا يحتمل الاجازة



اماته اولى ان يكون اهلا لتصرفات **فثبت** ان السفة لا يمنع احكام الشرع ولا يجب ان يسقط الخطاب  
عن السفة بحال سواء منع منه المال او لم يمنع جرح عليه او لم يجرح **واجمعوا** ان السفة يمنع ماله في اول  
ما يبلغ بالنص يعني اذا بلغ سقيا يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم  
قيامها ولا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي اموالهم التي في ايديكم **اضاف** الاموال  
الى الاولياء وهي في الحقيقة اموال غيرهم لانهم من جنس ما يقيم الناس به معايشهم كما قال ولا تقتلوا  
انفسكم وكان يقول ان قدم طعاما بين يديك هذا طعامي في منزلي كل يوم اي من جنسه **اولا** لانهم القوامون  
عليها والمتصرفون فيها التي جعل الله لكم قياما اي تقومون بها ولو ضيعتموها لضعفتم فكانها في انفسها  
قيامكم وانعاشكم **ثم** علق الاية بآيات اناس الرشداى بابصاره فقال جل جلاله فان استم منهم رشدا  
اي عرفتكم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فقال ابو حنيفة رحمه الله  
اذا بلغ السفة خساو عشرين سنة ولم يونس منه الرشد دفع المال اليه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله  
لا يدفع الى السفة ماله مالم يونس منه الرشد لانه تعالى علق الاية بآيات اناس الرشد فلا يجوز قبله لان  
العلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط الا ترى ان عند البلوغ اذا لم يونس منه الرشد لا يدفع اليه  
المال بهذه الاية فكذا اذا بلغ خساو عشرين سنة لان السفة يستحكم بطول المدة **ولان** السفة في حكم  
منع المال بمنزلة الجنون والعمه وانما يمنعان دفع المال اليه بعد خمس وعشرين سنة كما قبله فكذلك  
السفة واستدل ابو حنيفة رحمه الله بقوله تعالى ولا تأكلوا مما اسرافوا بذرا ان يكبروا معناه مخافة ان يكبروا  
فيترككم دفع المال اليهم **وبقوله** تعالى واتوا اليكم اموالهم والمراد البالغون وسمايتاى لقرب عهدهم  
به فهذا تنصيص على وجوب دفع مال اليتيم اليه بعد البلوغ الا انه قام الدليل على منع المال منه عند البلوغ  
اذ لم يونس منه الرشد فانه تعالى قال حتى اذا بلغوا النكاح فان اسلم منهم رشدا وحرف الفاء هو وصل  
والتعقيب فيكون بيان ان دفع المال اليه عقيب البلوغ بشرط اناس الرشد وما يقرب من البلوغ  
في معنى حالة البلوغ فاما اذا بعد عن ذلك فوجوب دفع المال اليه مطلق لما تلو غير معلق بشرطه والمعنى  
فيه ان منع المال بعد البلوغ لبقاء اثر الصبي وبقائه اثره كبقائه في منع المال واثره قد سبق الى ان يعضي  
عليه زمان ويقطع بعد ما يبلغ خساو عشرين سنة لتطول ازمان فيجب دفع المال **وله** اذا قل ابو حنيفة  
رحمه الله لو بلغ رشدا ثم صار سقيا لم يمنع منه المال لان هذا ليس باثر الصبا فلا يعتبر في منع المال او منع  
المال على سبيل التأديب له والاستغال بالتأديب مالم يقطع رجاء التأديب فاذا بلغ خساو عشرين سنة  
ولم يونس رشده فقد انقطع رجاء التأديب لانه يتوهم ان يصير جدا في هذه المدة فلا معنى بعد ذلك  
لمنع المال منه بطريق التأديب **ثم** يقول ان الانسان في اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفة لقربه  
بزمان الصبا وبعد تطاول الزمان به لا بد من ان يستفيد رشدا ما بطريق التجربة والامتحان اذا جارب  
نجاح العقول والشرط رشدا فثبت ان الشرط بادق ما ينطلق عليه الاسم كافي في سائر الشروط المنكرة  
**فسقط** المنع اي منع المال بوجوده هذا النوع من الرشد لانه اي منع المال اما عقوبة ثبتت زجره عن  
الفعل الحرام وهو التذير او حكم لا يعقل معناه لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتميزه غير  
معقول اذ الملك هو المطلق الحاجز **فبطل** الحكم بعين النص اي المتخصص عليه وهو ما لا يتم بوجوده  
منه رشدا تحقيقا ولا تقدير الان ما كان عقوبة او غير معقول المعنى لا يمكن تعديده فاذا دخله اي منع المال

( الثابت )

الثابت بطريق العقوبة شبهة بمحصل الشرط من وجه وهو اصابة نوع من الرشد بالتجربة سقط لان العقوبة  
تسقط بالشبهة او صار الشرط اي شرط الدفع في حكم الوجود من وجه بوجود دليله وهو استيفاء مدة  
التجربة يعني على تقدير ان يكون حكما تابيا بالنص غير معقول المعنى يسقط ايضا لان الشرط الثابت بالنص  
رشدا فثبت ان الشرط قد تحقق الشرط فوجب جزاؤه وهو دفع المال اليه (قوله) واختلفوا في  
وجوب النظر للسفة بجمعه محجورا عن التصرفات وآيات الولاية غير على ماله صوتا ماله عن الضياع  
كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات لانه حر مخاطب  
فيكون مطلق التصرف في ماله كالمشرد فان كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف اذا تصرف كلام  
ملزوم واهلية الكلام بكونه يميز او الكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية ثبتت المالكية وبكون المال  
خالص ملكه ثبتت الحليقة وبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمنع نفوذه الامناع والسفة  
لا يصلح مانعا من نفوذ التصرف لان بالسفة لا ينقص العقل ولكن السفة يكابر عقله في التذير مع  
علمه بجمعه وفساد عاقبته فلم يحز ان يكون السفة سببا للنظر لكونه معصية **والدليل** ان السفة يحبس  
في ديون العباد بطريق العقوبة ولا يسقط عند الخطاب بحقوق الشرع حتى يعاقب على تركها  
**ولا** يبطل في ذلك اي فيما ذكرنا من حقوق الشرع وحقوق العباد عباراته حتى صح طلاقه  
وعتاقه وتكاحه ونكاحه وعينه واقارره على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبة **ولا** يعمل عليه اسباب  
الحدود والعقوبات حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق او قتل انسانا عدا يقام عليه الحد ودوجب  
عليه القصاص وهذه العقوبات تندري بالشبهات فلو طبق السفة معتبرا بعد البلوغ عن عقل في ايجاب  
النظر لكان الاولى ان يعتبر فيما يندري بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر  
عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان ضرره يلحق بنفسه والمال تابع لفسه فاذا لم ينظر له في  
دفع الضرر عن نفسه فمن ماله اولى **وقال** ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يجوز الحجر عليه بهذا  
السبب عن التصرفات المحتملة للمخبر وهي ما يبطله الهزل دون ما يبطله كالنكاح والطلاق ونحوهما  
الا ان ابوسف ومحمد رحمهما الله قالان الحجر عليه على سبيل النظر له وقال الشافعي رحمه الله على  
سبيل الزجر والعقوبة **ويظهر** الخلاف فيما اذا كان مقصدا في دينه معصيا في ماله كالفاسق فعنده يحجر  
عليه هذا النوع من الفساد بطريق الزجر والعقوبة ولهذا لم يجعل الفاسق اهلا لولاية وعندهما  
لا يحجر عليه **احتج** ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سقيا او ضعيفا  
او لا يستطيع ان يعمل هو قليل وليه بالعدل نص على آيات الولاية على السفة وذلك لا يتصور الا بعد  
الحجر عليه **وماروي** ان عبد الله بن جعفر رضي الله عنهما كان يقضي ماله في اتخاذ الضيافات حتى اشترى  
الضيافة دارا بمائة الف وفي رواية باري بن دينار فطلب على من عثمان رضي الله عنهما ان يحجر عليه  
فقال الزبير بن العوام لعبد الله اشركني فيها فاشركه فبلغ ذلك عثمان رضي الله عنه فقال كيف احبب على  
رجل شريكه الزبير وهو كان معروفا بالكياسة في التجارة فثبت انهم كانوا يرون الحجر بسبب التذير  
وبان السفة مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لثوهم التذير  
وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى **وكان** هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا  
للمسكين فان ابا بكر الجصاص رحمه الله كان يقول ضرر السفة يعود الى الكافة فانه لما افنى ماله بالسفة

واختلفوا في وجوب النظر  
للسفة فقال ابو حنيفة رحمه  
الله لما كان السفة مكابرة  
وتركاه هو الواجب عن علم  
ومعرفة لم يحز ان يكون سببا  
لنظر الا يرى انه من قصر  
في حقوق الله عز وجل بمجانة  
وسفها لم يوضع عنه الخطاب  
نظر ابل كان مؤكدا لا زما وقد  
يحبس عقوبة ولا يوضع عنه  
الخطاب ولا يبطل في ذلك  
عباراته ولا يعمل عليه اسباب  
الحدود والعقوبات

قال ابو حنيفة رحمه الله اول  
احوال البلوغ قد لا يفارقه  
السفة فاذا امتد الزمان  
وظهرت الخبرة والتجربة  
حدث ضرب من الرشد لا  
محاله والشرط رشدا فثبت  
فسقط المنع لانه اما عقوبة واما  
حكم لا يعقل معناه فيتعلق  
بقبر النص فاذا دخله شبهة  
او صار الشرط في حكم  
الوجود بوجه وجب جزاؤه



والتبذير صار وبالأعلى الناس وعيال عليهم يستحق النقص من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروعا بالاجماع كافي المفتي لماجن والعليب الجاهل والمكاري الفلس وحقائه لديه لا سفيه لانه وان كان عاصيا لسفيه فهو مستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حبیب الله تعالى ولهذا الوات يصلي عليه وكذا كل فاسق حقلا لسلامه والدليل على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانها شرعا بطريق النظر للمأمور والنهي حقلا لدينه والمسلمين (قوله) لا لسفيه اشارة الى الجواب عما قال ابو حنيفة رحمه الله السفيه جناية منه فلا يستحق به النظر وعما قال الشافعي رحمه الله السفيه جاني فيستحق الحجر بطريق العقوبة لا بطريق النظر فقال النظر له واجب لا باعتبار ان الجناية مستدعية للنظر ولكن باعتبار ان العبد المسلم يستحق النظر في عامة احواله وعند السفيه يفوت له النظر وتظهر الحالة التي تمس الحاجة الى وجوب النظر له فظهر الشرع له في هذه الحالة لوجود المعنى الداعي الى النظر الا يرى ان العفو عن صاحب الكبيرة حسن حتى كان العفو عن القصاص وعن كل جناية مندوبا اليه قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيئا فاتباع بالمعروف . فمن عفا واصلح فاجره على الله وكذا العفو عنه في الآخرة حسن وان مات مصرعا على الكبيرة من غير توبة عند اهل السنة حتى جاز ان يدخله الله الجنة بفضلهم وكرمه من غير تقديم عقوبة رغم الانوف المعتزلة وقاساه منع المال فان منع المال عنه كان بطريق النظر ليقى مصونان عن التلف ولا يضيع بالتبذير والاسراف فكذلك الحجر عليه لان منع المال غير مقصود لعين بل لاقامة ملكه ولا يحصل هذا المقصود ما لم يقطع لسانه عن ماله تصرفا فانه اذا كان مطلقا للتصرف لا يقيد منع المال شيئا وانما يكون فيه زيادة مؤنة وكلفة على الولي في حفظ ماله الى ان يتلفه بتصرفه وانما لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعناق والتكاح ونحوها لان الحجر عليه بسبب السفه في التصرفات كالهزل فان الهزل يخرج كلامه على غير نهي كلام العقلاء قصد الله به دون ما وضع الكلام له لان نقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه في التصرفات على غير نهي كلام العقلاء لا يتابع الهوى ومكابرة العقل لان نقصان في عقله فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل كالنكاح والطلاق لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيه الهزل وهو مما يحتل السفيه بغيره السفه (قوله) وقال ابو حنيفة رحمه الله يعني في الجواب عن كلامهما ان النظر من هذا الوجه هو انه مستحق للنظر بعد الجناية جاز لا واجب كافي صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ومن اصلهما ان الحجر واجب فلا يصح الاستدلال ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر ههنا قد تضمن ذلك كما ذكر في الكتاب بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنص غير معقول المعنى لما بينا فلا يمكن تعديته الى غيره . ولانه ثبت بطريق العقوبة عند بعض مشايخنا لا بطريق النظر فان سببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به وهو منع المال يصلح جزاء كايحباب المال فيجعل جرأه فاعرفنا سائر الاجزىة بهذا الطريق وهو اننا نظرنا الى سبب فوجدناه جناية ونظرنا الى الحكم فوجدناه صالحا للعقوبة فمينا عقوبة كالجلد في الزنا وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة لفوض اي الامام والاولياء هم المخاطبون به دون الائمة لاننا نقول هو عقوبة تعزير وتاديب لاحد فيموزان يفوض الى الاولياء كافي تعزير العبد والاماء ولئن سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة لان سلم جواز قياس الحر

( على )

وقال ابو يوسف ومحمد رجهما  
الله النظر واجب حق للمسلمين  
وحقائه لديه لا لسفيه الا يرى  
ان العفو عن صاحب الكبيرة  
حسن في الدنيا والآخرة وان  
اصر عليه او قاساه بمنع المال  
وقال ابو حنيفة رحمه الله  
النظر من هذا الوجه جاز لا  
واجب كافي صاحب الكبيرة  
وانما يحسن اذا لم يتضمن ضررا  
فوقه وههنا يتضمن ضررا  
فوقه وهو وقف اهليته  
والحاقه بالصبيان والمجانين  
والبهائم بخلاف منع المال  
لما قلنا انه غير معقول ولانه  
عقوبة لا يحتل المقابلة ولان  
اليه لا ادعى نعمة زائدة  
واللسان والاهلية نعمة  
اصلية فيبطل القياس  
لا بطلان اعلى التعمين باعتبار  
ادانتهما وقالا هذه الامور  
صار حقا للعبد رقبته فاذا  
ادى الى الضرر وجب الرد  
لدفع الضرر عن المسلمين  
وان لم يكن للمسلمين حق  
في عين المال

على المنع ايضا لدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي اليد والحقا بالفقراء واثبات الحجر ابطال ولايته واهليته والحقا باليهام وهي نعمة اصلية لان الانسان ممتاز من سائر الحيوان بالبيان فان جواز الحاق ضرر يسير به في منع نعمة زائدة والحقا بالفقراء لتوفير النظر عليه لا يستدل على جواز الحاق الضرر العظيم به بتفويت النعمة الاصلية والحقا باليهام لمعنى النظر له والجواب عن الآية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهي الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يعمل المجنون وقيل المراد من السفيه هو المبذر الذي اختلفنا فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الآية كلام طويل وعن الحديث ان عليا رضي الله عنه لم يطلب الحجر بسبب السفه دليل ان عثمان رضي الله عنه ترك الحجر بسبب اشراك الزير ومن يرى الحجة لا يترك مثل هذا العذر فان العفن الواقع في العقد لا يرتفع باثر التغير ولكن يحتمل ان عليا رضي الله عنه رآه اسرافا حين اتفق مالا عني في شراء دار وهي حظ الدنيا لانه متى اتفق على هذا الوجه في كل حظوظ الدنيا ربما يقصر في حظوظ الآخرة فثبت ان ذلك كان على سبيل التخويف وعن قولهم لا فائدة في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا يتم الاثبات اليد على المال من اتخاذ الضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن من تنفيذ هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال منه وان كان لا يحجر عليه ثم اجاب الشيخ لهما عما قال ابو حنيفة رحمه الله ملامته الى قولهما بقوله وقال هذه الامور يعني اليد واللسان والاهلية صارت حقلا للعبد رقبته يعني ثبتت هذه الامور للعبد لاجل ان يرتقى بها العبد فاذا ادى ثبوت هذه الامور الى الضرر في حق وفي حق المسلمين وجب الرد اي رد هذه الاشياء لدفع الضرر عن نفسه كيلا يصير ثبوتها عائدا على موضوعه بالقض وادفع الضرر عن المسلمين وفي بعض النسخ بدون الواو وهو الاظهر وقوله وان لم يكن للمسلمين حق في عين المال اي مال السفيه اشارة الى رد ما يجب عن قولهما فانهما لما قالا النظر واجب بالحجر حق للمسلمين اجيب عنه بانه لا ضرر في حقهم لانه يتصرف في خالص ملكه لاحق لاحد فيه فلا يجب الحجر فذلك الجواب وقال انه وان تصرف في خالص ملكه لاحق للمسلمين في ماله يؤدي تصرفه الى الاضرار بالمسلمين في المال فيجب دفعه عنهم بالحجر في الحال وهذا اي وجوب الرد لدفع الضرر عن المسلمين قياس ما روى عن ابي يوسف رحمه الله فيمن تصرف في خالص ملكه بما يضر جيرانه يمنع حتى لو اتخذ طاحونة للاجرة يمنع ولو نصب منوالا لاستخراج الابريس من القبيل فللجيران المنع اذا تضرروا بالدخان ورائحة الديدان وللجيران منع دقاق الذهب لتضررهم بدقه وكذا التداف اذا كان ضرره يمتنع كذا في مختصر المنية من غير ذكر خلاف فثبت ان شرعية الحجر على السفيه عندنا بطريق النظر (قوله) وانما يجب ان ينظر الى ما فيه نظر له ابدى لا يجعل السفيه عندنا كالهزل في جميع التصرفات ولا كالصبي ولا كالمرضى بل المعترف في حقه توفير النظر عليه لان الحجر ثبت لمعنى النظر له فيحسبه يلحق ببعض هذه الاصول فاذا اعتق عبد اعتقه لان السفه كالهزل ولكنه يسعى في قيمته عند محمد رحمه الله لان الحجر ثبت بمعنى النظر له فيكون بمنزلة الحجر على المريض لقرميه وورثته هناك وجبت السعاية لغرماء في كل القيمة والورثه في النقي القيمة

وهذا قياس ما روى عن ابي  
يوسف رحمه الله فيمن تصرف  
في خالص ملكه بما يضر  
جيرانه انه يمنع عنه فصار الحجر  
عندهما مشروعا بطريق  
النظر وانما يجب ان ينظر الى  
ما فيه نظر له ابدى لا يلحق  
بالصبي خاصة ولا بالمريض  
ولا بالكره لكن يجب اثبات  
النظر باي اصل امكن اعتباره  
على ما هو مذكور في المبسوط



اذا لم يكن عليه دين رد العتق بقدر الامكان فكذا ههنا وان جاءت جارية بولد فادعاه ثبت نسبه منه وكان  
الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد لا سبيل عليها لاحد بعده وتنه لان توفير النظر في الحاقه بالصلح في  
حكم الاستيلاء لحاجته الى ابقاء نسله وصيانة ماله فليحق في هذا بالريض المديون اذا ادعى نسب  
ولد جاريته كان هو في ذلك كالحجج حتى انها تفتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها في شيء  
لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المجهور عليه ابنة وهو معروف وقبضه  
كان شراره فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه ويصير في هذا الحكم بمنزلة تشرى المكروه فيثبت له الملك  
بالقبض ويعتق عليه لانه ملك ابنته ثم يسعى في قيمته بالبيع ولا يكون البائع في مال المشتري شيء من ذلك  
لانه وان ملكه بالقبض فالترام الثمن او القيمة منه بالعقد غير صحيح لما فيه من الضرر عليه فهو في هذا  
الحكم ملحق بالصبي ولو حلف بالله او نذر نذورا من هدي او صدقة لم ينقله القاضي شيئا من ذلك  
وام يدعى بكفرايماته لانه مجبور عليه عن التصرف في ماله فيما يرجع الى الاتلاف فهو ملحق بالصبي  
في هذا الحكم ايضا ولكنه يصوم لكل يوم حنث فيه اثنتا عشرة ايام متتابعة وان كان هو مالكا لان يده  
مقصورة عن ماله فهو بمنزلة من السيل المنقطع عن ماله فله ان يكفر بالصوم (قوله) وهو اي الحجر بسبب  
النظر عندهما انواع حجر بسبب السفه مطلقا يعني سوا كان اصليا بان بلغ سفيا او عارضا بان حدث  
بعد البلوغ رشيدا وذلك اي هذا الحجر ثبت عند محمد بنسب السفه بدون حجر القاضي اصليا كان  
او عارضا لان الدلالة قد قامت لنا على ان السفه في ثبوت الحجر به نظير الجنون والعته والصغر والرق  
والجبر ثبت بنفسه من غير حاجة الى قضاء القاضي فكذلك السفه وهو ابو يوسف رحمه الله يقول لا يصير  
مجهورا عليه مالم يجبر عليه القاضي في الوجهين لان الحجر عليه لعني النظر له وهو متردد بين النظر  
والضرر في ابقاء الملك له نظروا في اهدار قوله ضرر ويثمل هذا لا يترجم احد الجائين منه الا بقضاء  
القاضي بوضوحه ان السفه ليس بشيء محسوس وانما يستدل عليه بان يقين في التصرفات وقد يكون  
ذلك السفه وقد يكون حيلة لاستحلاب قلوب الجاهلين فاذا كان بمختلف متردد لا يثبت حكمه الا بقضاء  
القاضي بخلاف الصغر والجنون والعته لان الحجر بهذا السبب يختلف فيه بين العلماء فلا يثبت الا بقضاء  
القاضي كالحجر بسبب الدين فلو ادرك سفيا فلم يرفع امره الى القاضي حتى يباع شيئا من تركته والده وافر  
بديون ووهب هبات وتصدق بصدقات صح جميعها عند ابو يوسف خلافا لمحمد رحمه الله والنوع الثاني  
من الحجر ان المديون اذا امتنع عن بيع ماله لقضاء الدين يباع القاضي عليه امواله عروضا كان او عقارا عنده  
وعند ابو حنيفة رحمه الله لا يبيع عليه ماله الا احد التقدين بالآخر استحسانا لقضاء دينه احتجما في ذلك بحديث  
معاذ رضي الله عنه فانه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين غرمائه  
بالخصص وقال عمر رضي الله عنه في خطبته يا اكم والدين فان اولاهم وآخرهم حزن وان اسبق جهينة  
قدرضى من دينه وامانته ان يقال قد سبق الحاج فادان مريضا فاصبح وقد رين عليه الا ان يبيع عليه ماله  
وقسم ثمنه بين غرمائه بالخصص ممن كان له عليه دين فليدعوا لم ينكر عليه احد من الصحابة فكان هذا  
انفاقا منهم على انه يباع على المديون ماله وبان يبيع المال لقضاء الدين من ثمنه مستحق عليه بدليل انه  
يجب اذا امتنع منه وهو مما تجرى فيه النيابة والاصل ان من امتنع عن ايفاء حق مستحق عليه وهو مما  
يجرى فيه النيابة تاب القاضي منابه كالذي اذا سلم عبده فاني ان يبعه بعه القاضي والعين بعد مضي المدة

وهو انواع عندهما حجر  
بسبب السفه مطلقا وذلك  
يثبت عند محمد رحمه الله  
بنفس السفه اذا حدث بعد  
البلوغ او بالغ كذلك وقال  
ابو يوسف رحمه الله لا بد من  
حكم القاضي لان باب النظر  
الى القاضي والنوع الثاني  
اذا امتنع المديون عن بيع  
ماله لقضاء الدين يباع القاضي  
عليه امواله والعروض  
والعقار في ذلك سوا ذلك  
ضرب حجر

اذا ابى ان يفرقها تاب القاضي منابه في التفريق بينهما و ابو حنيفة رحمه الله استدله بقوله تعالى لا تأكلوا  
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وبيع المال على المديون بغير رضاه ليس  
بتجارة عن تراض وبان يبيع المال غير مستحق عليه فان المستحق عليه قضاء الدين وبيع المال غير متعين  
لقضاء الدين فانه يمكن من قضائه بالاستيلاء والاستقراض وسؤال الصدقة من الناس فلا يكون للقاضي  
نعين هذه الجهة عليه بمباشرة بيع ماله عند امتناعه كالجارة والتزويج والدليل عليه انه يحبس  
بالاتفاق ولو جاز له بيع ماله لم يشتغل بحبسه لما فيه من الاضرار به وبالغرماء في تأخير وصول حقهم اليهم  
فلا معنى للمصير اليه بدون الحاجة وهذا بخلاف عبد الذمي اذا سلم لان عند اصرار المولى على الشرك  
اخراج العبد عن ملكه مستحق عليه بعيه فينوب القاضي منابه وكذلك في حق العنق لما تحقق عجزه  
عن الامساك بالمعروف استحق عليه التبرج بعيه فاما مبادله احد التقدين بالاخر بان كان عليه دراهم  
وماله دنانير ففي القياس ليس له ان يباشر هذه المصارف لما بينا ان هذا الطريق غير متعين لما هو مستحق  
عليه وهو قضاء الدين وفي الاستحسان يفعل ذلك لان الدراهم والدنانير جنسان صورة وجنس  
واحد معنى ولهذا يضمن احدهما الى الاخر في حكم الزكوة ولو كان ماله من جنس الدين صورة كان  
للقاضي ان يقضى به دينه فكذلك اذا كان ماله من جنس الدين معنى ولكن لا يكون لصاحب الدين ولا ية  
الاخذ من غير قضاء كالموثر بجنس حقه لانهما جنسان صورة وان كانا جنسا واحدا حكمهما لعدم المجانسة  
صورة لا يقر صاحب الدين باخذه ولو جود المجانسة معنى كان للقاضي ان يقضى دينه به وتأويل  
حديث معاذ رضي الله عنه انه عليه السلام انما يباع ماله بسؤاله لانه لم يكن وقايدته فقال رسول الله صلى الله  
عليه وسلم ان يتولى بيع ماله لينال ماله بركة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقصير وقايدته وهذا لان  
عندهما يامر القاضي المديون ببيع ماله او لا فاذا امتنع فبيعه ببيع ماله ولا يقطن بمعاذاته كان يابى امر  
رسول الله صلى الله عليه وسلم اياه ببيع ماله حتى يحتاج ببيعه عليه بغير رضاه فانه كان سمحا جوادا لا يمنع  
احدا شيئا ولا جله ركبته الديون فكيف يمنع من قضاء دينه ماله بعد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم  
والمشهور في حديث اسيفع ان عمر رضي الله عنه قال اني قاسم ماله بين غرمائه ففعل على ان ماله كان  
من جنس دينه وان ثبت البيع فاما كان برضا الا ترى ان عندهما القاضي لا يبعه الا عند طلب الغرماء  
ولم يقل ان الغرماء طالبوه بذلك وانما التقول انه انتداهم بذلك وامرهم ان يقد واليه فدل انه  
كان ذلك برضا كذا في المبسوط (قوله) والثالث ان يخاف على المديون الى اخره  
اذا خيف على من ركبته الديون ان يلجى ماله بطريق الاقرار او البيع فطلب الغرماء من  
القاضحان يحجر عليه لا يحجر القاضي عليه عند ابو حنيفة رحمه الله وعندهما يحجر  
عليه وبعد الحجر لا يغذ تصرفه في المال الذي كان في يده عند الحجر وينفذ تصرف  
ماله فيما يكسب من المال بعده وفي هذا الحجر نظر للمسلمين فاذا جاز الحجر عليه عندهما بطريق النظر له  
فذلك يحجر عليه لاجل النظر للمسلمين وعند ابو حنيفة رحمه الله كالحجر على المديون نظر له لا يحجر  
عليه نظر الغرماء في الجلوله بينه وبين التصرفات في ماله من الضرر عليه وانما يجوز النظر لغرمائه  
بطريق لا يكون فيه الحاق الضرر به الا بقدر ما ورد الشرع به وهو الحبس في الدين لاجل ثلثه الذي  
تحقق بالامتناع من قضاء الدين مع تمكنه منه وخوف التلجيم فلم هو ماله فلا يجعل كالتحقق ثم الضرر  
في اهدار قوله فوق الضرر في حبسه ولا يستدل بثبوت الادنى على ثبوت الاعلى كافي منع المال من

والثالث ان يخاف على  
المديون ان يلجى امواله ببيع  
او اقرار فيحجر عليه على  
ان لا يصح تصرفه الامع  
هؤلاء الغرماء والرجل  
غير سفيه فان ذلك واجب  
ليعلم ان طريق الحجر عندهما  
النظر للمسلمين فاما ان يكون  
السفه من اسباب النظر  
فلا لكنه بمنزلة الغفل من  
الاولياء



السفيه مع الجرح ثم هذا الجرح عندهما لا يثبت الا بقاء القاضي ومحمد رحمه الله يفرق بين هذا وبين الاول فيقول هذا الجرح لاجل النظر للفرعاء فيتوقف على طلبهم وذلك لا يتم الا بقضاء القاضي والجرح على السفيه لاجل النظر له وهو غير موقوف على طلب احد فثبت حكمه بدون القضاء فثبت بما ذكرنا من ايجاب الجرح في هذين الوجهين ان طريق الجرح عندهما هو النظر للمسلمين لان تكون نفس السفيه الذي هو معصية من اسباب النظر فان السفيه لم يوجد في هاتين الصورتين وقد وجب الجرح فنظر للمسلمين هو معنى قوله والرجل غير سفيه الى اخره لكنه اى السفيه بمنزلة العضل اى المنع من الاولياء في انه وجب الجرح نظر المغير فان الولي اذا امتنع عن تزويج المرأة عند خطبة الكفو وخيف فوته تزويجها للقاضي منه وبصير الولي محجور اسقاط الولاية في هذا العقد حتى لم تكن له ولا ية ابطله فنظر للمرأة لان يكون العضل الذي هو ضم من اسباب النظر له فكذلك السفيه اذا تلف ماله بحجر عليه نظر للمسلمين لان يكون السفيه بنفسه من اسباب النظر له (قوله) القسم الخامس اى من العوارض المكتسبة وهو السفر في السفر قطع المسافة اعم وفي الشريعة هو الخروج على قصد المسير الى موضع يتردد بين ذلك الموضع مسيرة ثلاثة ايام فما فوقها سير الابل ومشي الاقدام على ما عرف يعنى في المبسوط وغيره ان ما ذكرنا هو المختار وان قوله عليه السلام يمسح المقيم وما ليلة والمسافر ثلاثة ايام ولياليها بدل على هذا التقرير المذكور وهو حديث مشهور وانه لا ينافي شيئا من الاهلية اى لا يعلل بها بوجوبه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكما لها ولا يمنع شيئا وجوب شي من الاحكام نحو الصلوة واكراهة الصوم والحج وغيرها لكنه جعل في الشرع من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعنى من غير نظر الى كونه موجبا للشقة او غير موجب لها لانه اى السفر من اسباب المشقة لا محالة يعنى في الغالب حتى اوتزعه سلطان من بستان الى بستان في خدمه واعوانه لخدمته مشقة بالنسبة الى حال اقامته فلذلك اعتبر نفس السفر سببا لارخص و اقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق الرخصة بنفسه لانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر به بل ينفعه فلذلك تعلقت الرخص بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما لا يوجبها الا ترى انه لو حدث به برص في حال الصوم لا يمكن ان يرخص له بالافطار مع انه من الامراض الصعبة فصرنا ان الحكم غير متعلق بنفس المرض كما قلناه بعض اصحاب الحديث واختلف في اثر السفر في الصلوات فآثره في حق الصلوات عندنا اسقاط الشطر من ذوات الاربع حتى لم يبق الا كمال مشروعها اصلا فكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر بثبوت حق الترخيص له بان يصلي ركعتين ان شاء كافي الاقذار حتى لو لم يشالم يحزه الا الاربع واذا فاقته لزمه قضاء الاربع عنده وقدا وضع الشيخ رحمه الله هذه المسئلة ههنا غاية الايضاح وقد مر بيانها في باب العزيمة والرخصة فلا يحتاج الى زياده شرحه دليلان ظاهران من النص والعقول ودليلان خفيان منهما ايضا القصر اصل قال مقاتل كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين بالقعدة وركعتين بالعشي فلما خرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر والمقيم اربع كذا في التيسير في النص والنص في حال الإقامة دون السفر ان الله تعالى تصديق عليكم فاقبلوا صدقته يعنى القصر المتعلق بالسفر صدقة من الله تعالى عليكم فاعملوا بها واعتقدوها والقصر المذكور في الكتاب المعلق بالخوف غير هذا القصر وهو قصر الاحوال على ما بيناه لا يحتمل الرد لان انبات حق يحتمل التملك من الله تعالى لا يحتمل الرد

(كالارث)

القسم الخامس وهو السفر  
السفر هو الخروج المديد  
وادائه ثلثة ايام ولياليها على  
ما عرف وانه لا ينافي شيئا من  
الاهلية ولا يمنع شيئا من  
الاحكام لكنه من اسباب  
التخفيف بنفسه مطلقا لانه من  
اسباب المشقة لا محالة بخلاف  
المرض لانه متنوع على  
ما قلنا واختلفوا في اثره في  
الصلوات فهو عندنا سبب  
لوضع اصلا حتى ان ظهر  
المسافر وفجره سواء لا يحتمل  
الزيادة عليه

وقال الشافعي رحمه الله هو سبب رخصة فلا يسل العزيمة كما قيل في حق الصائم ولنا على ما قلنا دليلان ظاهران ودليلان خفيان اما الاولان فاحدهما ان القصر اصل والا كمال زيادة قالت عائشة رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقترت في السفر وزيدت في الحضر والاصل لا يحتمل المزيد الا بالنص والثاني انا وجدنا الفضل على ركعتين ان اداء اثبت عليه وان تركه لا يعاتب عليه وهذا أحد النوافل واما الوجهان الخفيان احدهما ان هذه رخصة (١٤٩٧) اسقاط لان ذلك حق وضع عنامل وضع الاصر والاغلال قال عمر رضي الله عنه يا رسول الله ما لنا تقصر وقد امننا فقال النبي عليه السلام ان الله تعالى تصديق عليكم بصدقه فاقبلوا صدقته وحق الصلوة علينا حتى لا يحتمل التملك ولا ماله فيه وكانت صدقته اسقاطا محض لا يحتمل الرد اريد عفوا الله عنا الاتام وهبه العتق من النار اتمتع الرد هذا امر يعرف ببداية العقول بخلاف الصوم لان النص اوجب تأخير بالسفر لاسعة وطفه في فرضه فصح ادائه ونبت انه رخصة تأخير وفي الصلوة رخصة اسقاط وفصح فانه عدم ادائه الثاني ان العبودية ينافي المشقة المطابقة والاختيار الكامل وانما ذلك من صفات البارى جل جلاله وانما العبد اختيار ما يرتفق به والله تعالى الاختيار المطلق يفعل ما يشاء بلا رفق يعوده اليه ولا حق يلزمه الا يرى ان الحالف اذا حنث في اليمين خير بين انواع الثلاثة من الكفارة لرفق يختاره وفي مثلثا لو ثبت له الاختيار بين القصر والا كمال لكان اختيارا في وضع الشرع لانه لا رفق له بل الرق والبسر متعين في القصر من كل وجه فاذالم يتضمن الاختيار رفقاً كان

كالارث فاسقاط حق لا يحتمل التملك اولى ان لا يحتمل الرد وهذا بخلاف ابراهيم الدين من العباد حيث يحتمل الرد لان فيه معنى التملك من وجه لان الدين مال من وجه دون وجه فلا يكون اسقاطا محضاً فيجوز ان يرتد بالرد عملاً بجهة التملك وان لم يتوقف صحته على القبول عملاً بجهة الاسقاط فاما هذا فاسقاط محض فلا يحتمل الرد بوجه لانه يتم بالمسقط وهو جواب عن تملك الخصم بهذا الحديث فانه قل سماء صدقة وامر بالقبول فيترقب الترخيص على القبول فاجاب بما ذكره لكن اختيارا في وضع الشرع يعنى لو علق الترخيص باختياره على معنى انه شاء قبل وان شاء رد لكان ذلك نصب شريعة مفوضا الى رأى العباد وصار كان الشارع قد اقصروا ان شئتم وهذا امر لا نظير له فأمر الله تعالى من ندب او اباحه او وجوب غير متعلق برأى العبد بل حكمه نافذ في الحال ولو علق به لم يكن شرعا في الحل كالتعلق بالمشية واذا شاء العبد كان التثبوت مضافا الى المشية كما في الفلاق المتعلق بالمشية بخلاف سائر الشروط لان التعلق بالمشية تملك ولا يجوز اضافة نصب الشريعة الا الى الله عز وجل اورسله عليهم السلام بخلاف صدقة العباد فانها متعلقة باختيار المتصدق عليه لان ولاية المتصدق غير نافذة فلذلك تعلق به اما صيرورة الصلوة ركعتين او اربعاً فليس اليها بل اليها ومباشرة العمل من سفر واقامة دون انبات الاحكام ولا يلزم عليه ثبوت الخيار بين المشروعين كما في الجمعة مع الظهر في حق العبد المأذون وكما في انواع الكفارة لان خياره هناك في تعيين المشروع لا في اصل المشروع اما هنا فالس مشروع الوقت الاصلوة واحدة مقصورة او كاملة فتنع في تعيين القصر مشروع والميرق الا كمال لانها لا يجتمعان كالظهر مع العصر في وقت واحد وهذا لان السفر متى اوجب انقصر طاريا لم يبق الا ربع كالبراء عن بعض الدين اذا اوجب السقوط لم يبق الكمال الا بالرد فكذلك ههنا لا تكمل الصلوة الا بالرد وهذا الشرع وما لم يعد هذه الولاية وهذا اى انبات الخيار على وجه يؤدي الى الشركة في وضع الشرع غلط ظاهر الا ترى توضيح لقوله انما هذا اختيار ما يرتفق به وكذلك المكاتب في جنائته يعنى يزعمه الاقل من قيمته ومن الارش ولا يخير بينهما وهو اذا كان كذلك اى كان الاقل متعينا في هذه المسائل ولم يثبت الخيار بين الجنس واحد احترازا عن التخيير بين الجمعة والظهر للمعبد المأذون في الجمعة والثواب في حسن الطاعة لافي الطول وانقصر قال عليه السلام ركعتان من ثقي خير من الف ركعة من غلظة فكذلك اى مثل ظهر العبد وجمعة الحر شهر المقيم وشهر المسافر لا يصحرتا وعل على حكم الآخرة بل يجب بناؤه على ما نفعه في الدنيا من لزوم وبراءة بالاداء كما في الاختيار في انواع كفارة اليمين فانه مبني على اليسر الحالي في الدنيا لا على الثواب (قوله) وانما الحكم وهو قصر الصلوة بالسفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الجزء الذي اتصل بالاداء ثبت هذا الجزء الاخير من الوقت حتى ظهر اثره اى اثر السفر في اصل الواجب وهو الاداء بالقصر فظهر في قضاءه الذي هو خلفه فلهذا الوقتة صلوة في السفر قضاءها في السفر وفي الحضر ركعتين واذالم اتصل لسفر بالسبب فلا يثبت القصر حتى لو فاتته رابعة في الحضر قضاءها في السفر اربعاً وهذا لانه لا بد من ان يقارن المنافع المثلث ليمنع عن العمل فاذا تأخر ثبت الحكم وتقرر لا يزول الاداء او الارتفاع والسفر مانع لارتفاعه وعند الشافعي رحمه الله اذا مضى من الوقت مقدار ما يصلي فيه اربع ركعات ثم خرج مسافرا صلى اربعاً وعندنا تصلي ركعتين بناء على ان وجوب الصلوة عنده متعلق باول الوقت فاذا كان مقيما في اوله وجب عليه صلوة التيمم وعندنا الوجوب يتعلق باخر الوقت لانه يخير في

ربوبية لا عبودية وهذا غلط (رابع) ظاهر وخلافاً بين الايراني (١٨٨) المدبر اذا جنى جنابة لم يخير مولا بين قيمته وهي الف درهم وبين الديته وهي عشرة آلاف درهم وكذلك اذا جنى عبداً لم يخير مولا بين قيمته اذا كانت دون الارش من غير خيار وكذلك المكاتب في جنائته واذا كان كذلك علم ان الاختيار لمرق ولارفق في اختيار الكثير على التليل والجنس واحد ويخير في جنابة



العبد بين امساك رقبته وقبضه الف درهم وبين الفداء بعشرة الاف لان ذلك قد يفيد رقاقا في مسئلتنا لارفق في اختيار الكثير في اختياره مطلقا ومشية وهي ربوبية ذلك بامل فان قيل فيه فضل ثواب قلنا عند ليس **(١٤٩٨)** كذلك فالثواب الا في حسن الطاعة لا في الطول والقصر الا يرى ان ظهر المقيم لا يزيد على فجره ثوابا وان ظهر

العبد لا يزيد على جعة الحر ثوابا فكذلك هذا على ان الاختيار وهو حكم الدنيا لا يصلح بناؤه على حكم الاخر وهذا بخلاف الصوم في السفر لانه مخير بين وجهين كل واحد منهما يتضمن يسرا من وجه وعسرا من وجه لان الصوم في السفر يتضمن يسرا موافقة المسلمين وذلك يسرا لا يشبهه ويتضمن عسرا بحكم السفر والتأخير الى حالة الاقامة يتضمن عسرا من وجه وهو عسر الانفراد ويسرا من وجه وهو الاستماع بحال الاقامة فصح التأخير لطلب الرق بين وجهين مختلفين فكان ذلك عبودية لاربوبة والله تعالى اعلم وانما ثبت هذا الحكم بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب حتى ظهر اثره في اصله وهو الاداء فظهر في قضائه اذا لم يتصل به فلا ولا كان السفر من الامور المختارة ولم يكن موجبا ضرورة لازمة قيل له ان المسافر اذا نوى الصيام في رمضان وشرع فيه بانه لم يحل له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وانما قد يقول شرع فيه لانه اذا عزم على الصوم ثم فسخه قبل ان يجازي الصبح يباح له الافطار لكن عزم على الصوم الفطر ثم رجع عنه قبل الصبح يباح له الاكل ولا يلزمه القضاء لانه لم يوجد منه الشروع في الصوم فكذلك هنا بخلاف المريض اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة المرض ثم بدله ان يقطر حل له ذلك لانه الضمير راجع الى المفهوم اي المرض بسبب ضروري المشقة اي هو وجوب مشقة لازمة على تقدير الصوم اذ لو لم يوجب مشقة لما صلح سببا للترخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر سماوي وهذا اي السفر موضوع للمشقة اي اقيم مقام المشقة في اباحة الافطار لان يكون موجبا للمشقة حقيقة لا بحالة فكانت المشقة فيه موجودة تقديرا لا تحقيقا فلا تنوثر في اباحه تنقض الصوم الذي شرع فيه مع ان السفر لا ينافي استحقات الصوم ولكنه اي المسافر استدرأ من قوله لم يحل له الفطر واذا اصبح رجل مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر لان اداء الصوم وجب عليه في هذا اليوم حق الله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف ما اذا مرض المقيم حيث حل له الفطر لانه امر سماوي موجب للمشقة حقيقة فيؤثر في اباحة الافطار واذا افترأ في حال السفر مع انه يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عند تمكن الشبهة في وجوب الكفارة باقتران السبب البعج بالفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم توجب اباحة وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصره البويضي انه تلزمه الكفارة اعتبارا بالآخر النهار باوله وهذا بعيد فان في اوله يمرى فطره عن شبهة وبعد السفر يقتزن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في اخره بصير شبهة كذا في البسيط واذا افترأ المقيم العازم على الصوم ثم سافر لم تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار حيث تسقط به الكفارة عنه لما قلنا ان السفر مكتسب ولا يزال استحقات الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر ولا يصير شبهة في سقوط حكمه فقرر عليه شرعا حق الله تعالى لانه بصير كأنه اسقطه باختياره وهذا اي المرض سماوي واذا وجد في اخر النهار يزال استحقات الصوم لانه يبيح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقات لا يجزى فيصير زايلا من اوله كالحيض بعدم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره ايضا بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم الذي افترقه منه سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كذا في فتاوى قاضي خان رحمه الله فان قيل السبب المبيح انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المدوم قلنا لو كان الصوم قائما لما اوجب الاباحة حقيقة من اول النهار

موضوع لها ولكنه اذا افترأ كان قيام السفر المبيح عذرا وشبهة في الكفارة واذا صبح مقيما وعزم على الصوم ثم سافر لم يحل له الفطر (لكنه) بخلاف ما اذا مرض واذا افترأ لم يلزمه الكفارة عندنا واذا افترأ ثم سافر لم يسقط عنه الكفارة بخلاف المرض لما قلنا ان السفر مكتسب وهذا سماوي

واحكام السفر ثبتت بنفس الخروج بالسنة المشهورة عن رسول الله عليه السلام وان لم يتم السفر علة بعد تحقيقها لمرخصة الا يرى انه اذا نوى فرضه صار مقيما وان كان في غير موضع الاقامة لان السفر للمقيم علة كانت نية الاقامة نقضا للعارض لامتداده علة واذا سار ثلثا ثم نوى المقام في غير موضع اقامه لم يصح لان هذا **(١٤٩٩)** ابتداء ايجاب فلا يصح في غير محله واذا اتصل بهذا السفر عصيان مثل سفر الابن

لكنه لما كان معدوما صار شبهة لان الفطر انما يكون علة لوجوب الكفارة باعتبار ان الصوم مستحق وانما يكون ذلك الجزاء مستحقا على تقدير عدم تحقق ابلح الى اخر النهار لانه بما لا يجزى ثبوته فاذا زال في البعض زال في الكل (قوله) واحكام السفر اي الرخص التي تعلقت به ثبت بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام كان يترخص ترخص المسافرين حين يخرج الى السفر وعلى رضى الله عنه حين خرج من البصرة يريد الكوفة صلى النهار بعامته فقرر الى خص امامه وقال اوجوزنا ذلك ان خص صليبا ركعتين وكان انقياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسير ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان شرعية رخص السفر لا ترفيه فلو توقف الترخص بها على تمام العلة بتمام ثلثة ايام لم تعلقت الرخص في حق من لم يكن مقصده سوى مسيرة ثلثة ايام ولم تقف فثبت في حقه تعلقت بنفس الخروج نفعيا للمحكم في حق الجميع وانما لا يثبت فيه في جميع مدة السفر ثم استوضح عدم تمام السفر علة بقوله الا ترى ان المسافر اذا نوى رفض السفر بان بدله ان يرجع الى مصره قبل ان يسير ثلثة ايام صار مقيما حتى صلى صلاة المقيم في انصرافه ولم يشترط لصيرورته مقيما على الاقامة لان السفر للمقيم علة بالمسير ثلثة ايام كانت نية الاقامة منه نقضا للعارض وهو السفر لا ابتداء علة وصار كان السفر لم يكن وكان لم يرل مقيما كما كان فلم يشترط محل الاقامة واذا سار ثلثا ثم نوى الاقامة في غير موضع اقامه لا يصح لان هذا اي نية الاقامة على تأويل المقصد ايجاب اي اثبات اقامة ابتداء لانقض السفر لانه قد تم فلم يصح في غير محله اي لم يصح الايجاب وهو الاقامة في غير محله وهو المفازة (قوله) تعالى فن اضطر غير باغ ولا عاد وجده تمسكه به انه تعالى اثبت الترخص بكل المية المضطر الموصوف بكونه غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي على المسلمين بقطع الطريق فثبت الحرمة في حق الباغي والعادى باول الآية كما بقيت في حق غير المضطر واذا ثبت هذا الشرط في الترخص بقصر الصلوة والافطار وسائر رخص السفر بطريق الدلالة او بالقياس او بعدم القائل بالفصل ولانه اي الباغي ومن في معناه عاص في مباحرة هذا السبب لان عينه معصية فلم يصلح سبب رخصة لانها نعمة وهي لا تستحق بالمعصية وجعل معد ومازجرا وعقوبة كما جعل السكر المحظور معدوما في حق الاحكام بهذا الطريق ولنا ان سبب الترخص وهو السفر موجود لانه انما يتحقق بالخروج والمقصود الى مكان بعيد وقد تحقق ذلك منه مع قصد الاغارة والتدبير فخطر انه كان مسافرا بقصد الاغارة والتدبير او بقصد مكانا بعيدا عنه للاغارة فيه فوجدناه مسافرا بقصد المكان البعيد لانه لو قصد ذلك الموضع بدون قصد الاغارة يصير مسافرا او قصد الاغارة بدون قصد الى المكان البعيد لم يصير مسافرا وان طاف الدنيا بهذا القصد فاذا وجد الامر ان هنا جعلناه مسافرا بقصد ذلك المكان والغيه بقصد الاغارة لانه منفصل عنه على ما قرر في الكتاب بخلاف السكر لانه حدث من شره وشرب ما يسكره حرام فصار النبي عن هذه الجملة اي عن سفر البغي وسفر الابق وسفر قطع الطريق ونحوها من كل وجه احتراز عن النبي لعني في غير النبي عنه متصل به وصفا كصوم يوم العيد وبذلك اي بالنبي لعني في غير النبي عنه من كل وجه لا يمنع تحقق الفعل مشروعا بالاتفاق كالصلوة في ارض مفسوبة فلا يمنع تحقق الفعل سببا للرخصة بهذا النبي بطريق الاولى لان صفة الحل في السبب دون

بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلم يصلح ان يتعلق الرخصة بآثره وتبين ان قوله عز وجل غير باغ ولا عاد في نفس الفعل ان يتعدى المضطر عن الذي به يمسك بمجته وصيغة الكلام ادل على هذا مما قاله واحكام السفر اكثر من ان تحصي



صفة القربة في المشروع مقصودة لانه مشروع للتقرب وصفة الحل في السبب غير مقصودة لان السبب غير مقصود بنفسه بل هو وسيلة الى المقصود وانما يحتاج فيه الى صفة الحل ليصلح سببا للمشروع ومناقة النهي القربة اقوى من منافاته الحل لان القربة لا تثبت بدون الطلب والتدب والحل ثبت بنفس الاباحة فكان النهي الذي هو للتعاقب اقوى منافاة للطلب من منافاته للحل ثم النهي الذي ورد بمعنى في غير النهي عنه من كل وجه لا يوجب زوال صفة القربة عن المشروع ولا يمنع تحققه كالنهي عن الصلوة في الارض المقصوبة فلان لا يوجب زوال صفة الحل عن السبب ولا يمنع تحققه كان اولي . او يقال زوال صفة القربة عن المشروع بمثل هذا النهي لا يمنع تحقق المشروع كالطلاق في حالة الحيض فلان لا يمنع زوال صفة الحل عن السبب بهذا النهي عن تحقق السبب كان اولي كذا في بعض الشروح والاول اوجه . وتبين ان قوله تعالى غير باع في نفس الفعل يعني تبيين ما ذكرنا ان المراد من قوله تعالى غير باع ولا يباع البغي والعداء في نفس الفعل . وكذلك اي البغي والعداء في نفس الفعل ان تعدي المضطر الى الميتة في الاكل عما يملك به معجته فعلى هذا كان البغي والعداء بمعنى واحد . قال الامام نجم الدين رحمه الله في التيسير قبل هـ او احدو معناه مجاوزة قدر الحاجز والتمسك بالتمسك . وقال كذا قوله تعالى روف رحيم وقبل غير باع اي طالب المحرم وهو يحد غيره ولا عادى مجاوز قدر ما يقع به دفع الهلاك عن نفسه . وقيل هـ تفسير قوله فن اضطر الى المضطر هو الذي يكون غير باع ولا عادى في الاكل وهو كقوله تعالى الى محضات غير مباحات ولا متخذات اخذ ان فانه تفسير للمحضات . وقيل غير باع اي متلاذ ولا عادى . متروك . وفي الكشف غير باع على مضطر اخر بالاعتبار عليه ولا عادى بلوعة . قبين هذه التأويلات ان المراد في البغي والعداء عن نفس الفعل وهو الاكل وان التقدير فن اضطر الى المحرم فانه غير باع ولا عادى في اكله . وصيغة الكلام ادل على هذا اي على رجوع البغي والعداء الى الاكل مما قاله الشافعي من رجوعهما الى الاضطرار لان الآية سبقت لبيان حرمة الاكل وحله فكان صرف البغي والعداء الى الفعل الذي هو مقصود الكلام اولي من صرفه الى ما ليس بمقصود فيه . وذكر في شرح التأويلات انه لا قوى اضيق من قواه هذه لان احدا من البغاة وقضاع الطريق لا يأخذ بفتواه لانه لما لم يمنع عن البغي او قطع الطريق مع انه لا يلحقه كثير ضرر في الامتناع عنه فكيف يمنع عن اكل الميتة وفي ذلك هلاكه . ثم هذا ما ناقضه فانه قال في الباغي المقيم يتحجج بما يوليه واذا سافر هذا الباغي لم يخص له المسح والمسح كاهور خصه في السفر خصه في الحضر فباله حرم احدي الرخصتين واباح الاخرى مع وجود الظلم والبغي ولم يعتبر ما ذكر من المعنى

### الفصل السادس وهو الخطا

قال الامام اللامى الصواب ما اصيب به انقصود بحكم الشرع والخطا ضد الصواب والعدول عنه . وقيل الخطا فعل او قول يصدر عن الانسان غير مقصود بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواء . قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطا ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قدامهم كان خطا كبيرا هو ضد الصواب لا ضد العمد . ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قل مؤمنا خطا وقوله عليه السلام رفع عن امي خطا والنسيان ثم قال والخطا ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كن رضى الى انسان على ثلث انه صيد فهو قاصد الى الرضى لا الى الرضى

( اليه )

وجبت به الدية لكن الخطا لما كان عذرا ١٥٠١ صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل مالا ووجبت عليه

اليد وهو الانسان هذا النوع جعل عذرا اختالف في جواز المؤاخذه على الخطا عند المعتزلة لا يجوز المؤاخذه عليه في الحكمة لان الخطا لا يتحقق بدون القصد وعند اهل السنة يجوز المؤاخذه عقلا لان الله تعالى امر تائبان نال عنه عدم المؤاخذه بالخطا في قوله عز ذكره اخبارا عن قول الرسول عليه السلام او تعليم العباد بئالا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولو كان الخطا غير جائزا للمؤاخذه به في الحكمة لكانت المؤاخذه جودا وصار الدماء في التقدير بئالا تجر على المؤاخذه لكن المؤاخذه مع جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم فانه لما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا استجيب له في دعائه . فالشيخ رحمه الله بقوله جعل عذرا اشار الى ما ذكرنا يعني انه وان كان جائزا للمؤاخذه باعتبار انه لا يخلو عن تقصير جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطا في القبلة بعدما اجتهد بجازت صلواته ولا تائم . ولو اخطا في الفتوى بعدما اجتهد لا يائم ويستحق اجرا واحدا وكذا الورى الى انسان على اجتهاده صيد قتله لا يائم اثم القتل العمد وان كان يائم اثم ترك التثبت ولا يؤاخذه حتى لو زفت اليه غير امراته فوطئها على شئ انها امراته لا يجب الحد . ولم يجعل الخطا عذرا في سقوط حقوق العباد حتى لو ائلف مال انسان خطا يان رضى الى شاة او بقرة على ثلث انها صيد او اكل مال انسان على ثلث انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال جزاء فعل فيعتمد عصمة الحل وكونه خاطيا بعد ورأى لا ينافي عصمة الحل كما مر به . والدليل على انه بدل الحل لاجزاء الفعل ان جماعة لو ائلفوا مال انسان يجب على الكل ضمان واحد كما لو كان المثلث واحد لو كان جزاء الفعل لو يجب على كل واحد ضمان كامل كما في الفصاح وجزاء الصيد . وجبت به اي بسبب الخطا الدية لانها من حقوق العباد وجبت ضمانا للمحل فلا يمنع وجوبها بعذر الخطا وكان ينبغي ان يجب في الحال في مال القاتل كضمان الاموال لكنها وجبت بطريق الصلة على ما مر به . والخطا في نفسه عذر صالح في سقوط بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف اي في الفعل وهو الاداء فيما هو صلة لان مبنى الصلوات على التوسع والتخفيف وان لم يصلح سببا للتخفيف في اصل البدل فلذلك وجبت على العاقلة في ثلث سنين . وجبت على الخاطي الكفارة ولم يجعل الخطا عذرا في وجوبها لان الخاطي لا يترك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فصلح الخطا سببا لوجوب ما يشبه العقوبة والعقوبة وهو الكفارة لانه جزاء قاصر في سبب متروك بين الخطر والاباحة والخطا كذلك لان اصل الفعل وهو الرضى الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محذور فكان قاصرا في معنى الجنابة فصلح سببا للجزاء القاصر ( قوله ) وصح طلاق الخاطي بان اراد ان يقول ثلاثا حتى يغبرى على لسانه انت طالق وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر من قصد صحيح الاترى ان البيهقي اذا لقن فهو الادعى سواء في صورة الكلام وكذا المجنون والعاقل سواء في اصل الكلام الا انه قد عدم انقصا الصحيح والخطي غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق التائم والتمنى عليه . واصحابنا قالوا انقصا امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو املية القصد بالعقل والبلوغ . تقيما لخرج كما في السرمع المشقة . فاجاب الشافعي عن ذلك بقوله ولو قام البلوغ اي البلوغ عن عقل مقام اعتدال العقل اي مقام العمل باعتدال العقل وهو ان يكون كلامه عن قصد يعني لو كان البلوغ عقل مقام القصد في حق طلاق الخاطي يصح طلاق التائم بهذا الطريق ولقيام البلوغ يعني عن عقل مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة ونحوهما على لسان المرء خطا بلا قصد وصدقه عليه خصمه يجب ان يعتقد ويكون كبيع المكره او جود الاختيار وضعوا لعدم الرضا والله اعلم

### الفصل السادس

وهو الخطا هذا النوع نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبة حتى قل ان الخاطي لا يائم ولا يؤاخذه ولا قصاص لانه جزاء كامل من اجزئة الافعال فلا يجب على المذنب ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب ضمان العدو وان على الخاطي لانه ضمان مال لا جزاء فعل و



كما قام مقام القصد لان الرضا امر باطن كالقصد لانه من اعمال القلب وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعنى حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد في حقه والجواب عنه اي عن جواب الشافعي لكلامنا ان الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفاة فينتقل الحكم عند وجود الشرطين الى الدليل ويقام مقام المدلول بغيره او دفع الحرج واحدا للشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي ويذره ونحن نعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة يقين من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لان نفاذ الشرط والرضا عبارة عن امتلاء الاختيار اي بلوغه نهايته بحيث يقضى اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحوها كما يقضى اثر الغضب الى الظاهر من حالق العين والوجه بسبب غليان دم القلب ولهذا اي ولا نفي عن الرضا ما ذكرنا كان الرضا والغضب الذي هو ضد من التشابه في صفات الله عز وجل لانه لا يمكن القول بثبوتهما في حقه جل جلاله بالمعنى المذكور لانه تعالى مزمع من امتلاء الاختيار وعن غليان دم القلب كما لا يمكن القول بثبوت البؤس والوجع في حقه تعالى بمعنى الجارية والعضو الذي هو موضوعهما فلا يجوز اقامة غير الرضا وهو البلوغ عن عقل مقامه لانه ليس بامر باطن بل يتعلق بالحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره لاهلية الرضا ولهذا اي ولا نفي الخطأ لم يصلح سببا للكرامة قلنا ان من اكل ناسيا للصوم استوجب بقاء الصوم من غير اداء هذا كرامة ثبت له شرعا فلا يلحق به الخاطئ وهو الذي اراد ان يمتنع من فسيق الماء حلقه في استحقاق هذه الكرامة لانه ليس في معنى الناسي لتكن التصدير في حقه بخلاف الناسي واذا جرى البيع على لسان المرأ خطا بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العبد وكذا قال الاخر قبلت وصدق عليه اي على الخطأ خصم ولا يمكن اثباته الا بهذا الطريق يجب ان يعتقد معنى لا رويته عن اصحابنا ولكنه يجب ان يعتقد انما يبيع المكره فسادا لوجود الاختيار وضاع معنى جريان هذا الكلام على لسانه في اصل وضعه اختياري وليس بطبيعي كجريان الماء طول اقامته فيقه قد البيع لوجود اصل الاختيار وبفسد لقوات الرضا او معناه ان الاختيار موجود تقدير اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد ولكن الرضا قامت لعدم القصد حقيقة فيعتقد ولا ينفذ (واما الفصل الاخر) من اقسام العوارض المكتسبة فهو فصل الاكراه قيل الاكراه حل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرة لولا الحمل عليه ويدخل في هذا التعريف الاقسام الثلاثة المذكورة في الكتاب وقال شمس الاية رحمه الله هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسده اختياره ولم يدخل فيه القسم الثالث الذي ذكر في الكتاب وكانه لم يجعله من اقسام الاكراه لعدم ترتيب احكامه عليه ثم قال في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره معنى فيما اكراه عليه ومعنى فيما اكراه به فالعبر في المكره يمكنه من ايقاع ما هدمه فانه اذا لم يكن متمكنا من ذلك فاكراهه هذيان والمعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدمه عاجلا لانه لا يصير ملجأ محمولا عليه طبع الا بذلك وفيما اكراهه ان يكون متافئا ومنافئا او متلفا عضوا او موجبا لعدم الرضا باعتباره وفيما اكراهه عليه ان يكون المكره متمكنا من قبل الاكراه اما لحقه او لحق انسان اخر او لحق الشرع وبسبب اختلاف

هذه الاحوال يختلف الحكم فعلى هذه ينبغي ان يقال الاكراه حل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف بقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به فانت الرضا بالمباشرة فيتم التعريف بهذه القيود ويمكن ان يجعل قوات الرضا داخل في الامتناع لانه اذا كان متمكنا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا به فيكفي بذكر احد القيدين هـ نوع بعدم الرضا وبفسد الاختيار نحو التهديد بما يخاف به على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تعالى بها والاختيار هو القصد الى امره تردد بين الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الاخر كذا قيل والصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا والفاقد منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لا ينافي على اختيار المكره وان لم يعدم اصلا ونوع بعدم الرضا ولا يفسد الاختيار نحو الاكراه بالقيود والحس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به التلف على نفسه وانما يفسده الاختيار لعدم الاضطرار الى مباشرة ما اكراهه عليه لتكفنه من الصبر على ما هدمه ونوع اخر لا يعدم الرضا فلا يفسده الاختيار ضرورة لان الرضا مستلزم لصحة الاختيار وهو ان يتم اي قصد المكره بحسب ابي المكره او ولده او يتم المكره بسبب حبس ابيه وما يجرى مجراه من حبس زوجته وامه واخته واخيه وكل ذي رحم محرم منه لان القرابة المتبادلة بالحرمة بمنزلة الولاد وكان ما ذكر جواب القياس فانه ذكر في المبسوط ولو قيل له تعبس اباك او ابك في السجن او لتبين عبدك هذا بالف درهم ففعل في القياس البيع جائز لان هذا ليس باكراه فانه لم يهدده بشي في نفسه وحبس ابيه في السجن لا يلحق ضررا به فالتهديد به لا يمنع صحته بيعه واقاراره وهبه وكذلك في حق كل رحم محرم وفي الاستحسان ذلك الاكراه ولا ينفذ شي من هذه التصرفات لان حبس ابيه يلحق به من الحزن والهم ما يلحق به حبس نفسه او اكثر فان الولد اذا كان بارا يعني في تخليص ابيه من السجن وان كان يعلم انه حبس ورعا يدخل السجن مختارا ويجلس مكان ابيه ليخرج ابوه فكما ان التهديد بالحبس في حقه بعدم تمام الرضا فكذلك التهديد بحبس ابيه (قوله) والاكراه يحملته اي يجمع اقسامه لا ينافي اهلية اي لا ينافي اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا يخل بشي منها ولا يوجب سقوط الخطاب عن المكره بحال سواء كان ملجأ او لم يكن الا ترى انه اي المكره في الايتين بما اكراهه عليه متردد بين فرض اي بين كونه مباشر فرض كالأكراه على كل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الاجاء فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكراهه عليه حتى لو صبر ولم يأكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه في هذه الحالة بالاستثناء المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكراهه على مباح يفترض عليه فعله فكذا ههنا وحظر اي محذور كافي الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة كافي الاكراه الصائم على افساد الصوم فانه يبيع له الفطر ورخصت كافي الاكراه على الكفر فانه ترخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان ولا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخله في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد به ان الاقدام على الفعل يباح له بالاكراه ولو صبر حتى قتل لا يتم فهو معنى الرخصة وان اراد بها انه يباح ولو تركه ياتم فهو معنى الفرض فاكراه الصائم على الفطر ان كان مسافرا من قبل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يطر حتى قتل كان آمنا وان كان مقاما فهو من قبل الاكراه على

والاكراه بحجته لا ينافي اهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب الا يرى انه متردد بين فرض وخطر واباحة ورخصة وذلك آية الخطاب فياثم مرة ويوجر اخرى ولا ينافي الاختيار ايضا لانه لو سقط لبطل الاكراه الا يرى انه حل على الاختيار وقد وافق الحامل فكيف لا يكون مختارا

واما الفصل الاخر فهو فصل الاكراه وهو ثلاثة انواع نوع بعدم الرضا وبفسد الاختيار وهو الملجئ ونوع بعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهو الذي لا يلجئ ونوع آخر لا يعدم الرضا وهو ان يتم بحسب ايداء ولده وما يجرى مجراه



الكفر حتى لو صبر عليه وقتل كان ما جوز أو لا يؤجل هنا ما لا يتعلق بفعله نواب ولا يتركه عقاب  
فيثبت أنه لا حاجة إلى ذكر لفظة الإباحة والدليل عليه ما ذكره الإمام البرغري مستدلاً على أنه مخاطب  
أن أفعال المكروه منقسمة منها ما هو حرام عليه كالقتل والزنا ومنها فرض عليه كسرب الخمر واكل الميتة  
منها ما هو مريض له فيه كاجراء كلمة الكفر والافطار وانلاف مال الغير وهذا علامة كون  
الشخص مخاطباً وقد ذكر الفرض والحظر والخصصة ولم يذكر الإباحة فمرقنا أنها ليست بقسم آخر إلا أن  
في نفس الأمر بين الإفطار وبين اجراء كلمة الكفر فرقة في غير حال الإكراه فإن حرمة الإفطار قد  
نسقط بعد زوال السفر والمرض وحرمة الكفر لا يسقط بحال فعل الشيخ فرق بينهما بهداه الاعتبار  
وذلك أي تردد المكروه بين هذه الأمور علامة ثبوت الخطاب في حقه لأن هذه الأشياء لا تثبت  
بدون الخطاب ويأتي المكروه مرة بالأقدام كإكراه على الزنا وقتل النفس ويوجر أخرى كما  
في الإكراه على اكل الميتة فإن الأقدام لما سار فرضاً يستحق به الاجراء كإكراه سائر الفروض أو يأتي  
بالامتناع مرة كإكراه على الفطر للسافر والإكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فإن الصبر عنهما  
إلى أن قتل حرام ويوجر أخرى كإكراه على الكفر فإن الصبر عنه عزيمة والائتم والاجر  
متعلقان بالخطاب ولا ياتي في أي الإكراه الاختيار أيضاً لأن الاختيار لو سقط لتعطل الإكراه  
لأن الإكراه فيما لا اختيار فيه لا ينصور فإن الطويل لا يكره على أن يكون قصيراً ولا القصير على  
أن يكون طويلاً وهذا لأن المكروه حله على اختيار الفعل ووقته وافق المكروه الحامل فيكون مختاراً  
في الفعل ضرورة إذ لو لم يكن مختاراً لم يكن موافقاً له فلا يكون مكرهاً ولذلك أي ولو كانت مختاراً  
كان مخاطباً في عين ما كره عليه كما يثبت بالان الخطاب كما يعتمد الأهلية يعتمد الاختيار لانه يعتمد  
القدرة وهي بدون الاختيار لا تحقق فيثبت بهذه الجملة وهي أن الإكراه لا ياتي في أهلية  
ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ياتي في الاختيار أن الإكراه بنفسه لا يصلح لإبطال حكم  
شي من الأقوال مثل الطلاق والعناق والبيع ونحوها والأفعال مثل القتل وانلاف المال و  
افساد الصوم والصلوة ونحوها فيثبت موجب هذه الجملة لكونها صادرة عن أهلية واختيار  
الابدليل غيره على مثال فعل الطابع الضمير للحكم أي لكن يتغير الحكم بدليل غيره بعدما صح  
الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطابع بدليل يلحق به يوجب تغيير موجهه فإن موجب قوله أنت  
طالق أو أنت حر وهو وقوع الطلاق أو العناق يثبت عقيب التكلم به إلا إذا لحق به غير من تعليق  
أو استثناء وكذا موجب فعله كسرب الخمر والزنا والسرقة ثابت في الحال إذا تحقق مانع بان  
تحقق هذه الأفعال في دار الحرب أو تحققت فيها شبهة فكذا يثبت موجب أقوال المكروه وأفعاله الأعداء  
وجود الغير لما قلنا أنها صادرة عن عقل وأهلية خطاب واختيار كأفعال الطابع وأقواله (قوله)  
وأما أثر الإكراه أي الإكراه جواب عما يقال للملزم أثر الإكراه في إبطال الأقوال والأفعال فإن يظهر  
أثره يقال لا أثر له إلا في أمرين فآثره إذا تكامل بأن كان ملحقاً في تبديل النسبة إذا احتمل ما كره  
عليه ذلك ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوباً إلى المكروه وآثره إذا قصر بان لم يكن ملحقاً  
كالاكراه بالحبس أو القيد في تقويت الرضاء لا في تبديل النسبة فاما أن يكون الإكراه مؤثراً  
في إهدار قول أو فعل فلا الأثرى أن المكروه على انلاف المال لا يجعل فعله لغواً بمنزلة فعل البهية

( ولكن )

ولذلك كان مخاطباً في عين  
ما كره عليه فثبت بهداه الجملة  
أن الإكراه لا يصلح لإبطال  
حكم شيء من الأقوال والأفعال  
فعل جملة الأبدليل غيره على  
مثال فعل الطابع وأما أثر الإكراه  
إذا تكامل في تبديل النسبة  
وآثره إذا قصر في تقويت  
الرضاء وأما في إهدار فلا  
فهذا الأصل هذه الجملة خلافاً  
للشافعي ثم الحاجة إلى  
التفصيل وترتيب هذه الجملة  
والجملة عند الشافعي أن  
الإكراه الباطل متى جعل  
عذراً في الشريعة كان مبطلاً  
للمحكم

ولكن يجعل موجباً لضمان على المكروه فلو اعتبر الإكراه لإعدام الفعل في جانب المكروه من غير  
أن يصير منسوباً إلى المكروه لكان تأثيره في الانقضاء ذلك لا يجوز كذا في المبسوط وهذا أصل هذه  
الجملة أي ما ذكرنا أن أثر الإكراه تبديل النسبة أو تقويت الرضاء أصل جملة أنواع الإكراه عندنا لا  
إبطال قول أو فعل خلافاً للشافعي رحمه الله أو ما ذكرنا من أثر الإكراه هو الأصل في جملة الأحكام  
التي ترتب على الإكراه والجملة أي الأصل الجامع في هذا الباب عند الشافعي رحمه الله أن الإكراه  
الباطل وهو الذي يحرم الإقدام عليه كإكراه على ما عذراً في الشريعة بقوله عليه السلام  
رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وبالإجماع حتى سقط الائتم عن المكروه في  
بعض الصور بلا خلاف كان مبطلاً للمحكم عن المكروه أصلاً فلا كان ما كره عليه أو قولاً لما قلنا  
يعني في المبسوط أن الإكراه يبطل الاختيار أو لما قلنا في أول هذا الفصل أن الإكراه يبطل الاختيار  
أي يفصد وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول باعتبار القصد ترجع عما في الضمير ودليلاً عليه  
فيبطل أي القول عند عدم القصد الأثرى أن الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولأن المجنون  
والصبي لعدم القصد الصحيح فمرقنا أن صحة الكلام باعتبار كونه ترجع عما في القلب والإكراه دليل  
على أن المكروه متكلم لدفع الشر لا لبيان ما هو مراد قلبه فصار في الإفساد فوق الذي لا قصده ولم يرد شيئاً  
آخر وكان كل كلامه بمنزلة الإقرار بأن الإكراه ملاد على أن المقر لم يرد أن يهدر امره قد سبق بل قصد دفع الشر  
عن نفسه كان إقراره كإقرار المجنون فكذلك سائر كلامه لأن الإكراه دال على عدم قصد القلب الذي صحة  
الكلام يثبت عليه والإكراه بالحبس بعدم الرضاء بالاتفاق وبطلان القول والفعل عن المكروه في الإكراه بالقتل  
الأثرى أن الإكراه بالحبس بعدم الرضاء بالاتفاق وبطلان القول والفعل عن المكروه في الإكراه بالقتل  
لتحقيق عصمة حقوق المكروه عليه ثلاثاً يفوت حقوقه بدون اختياره وتحقق العصمة ههنا في دفع الضرر  
عن المكروه عند عدم الرضاء بزوال حقه فيجب إلحاق الإكراه بالقتل دفعاً للضرر قال الشيخ رحمه الله  
في شرح كتاب الإكراه في جانب الشافعي رحمه الله الإكراه بعدم الرضاء فلو قلنا بأنه يزول حقوقهم  
وأما حكم من غير رضاهم به أدى إلى أن لا تظهر فائدة حرمة الحقوق والرضاء شرط في التصرف في المال  
فيكون شرطاً في غير الأموال لأن المعنى يجمع الكل وهو صيانة الحقوق المحترمة فوجب إلحاق الإكراه  
بالحبس لفوات الرضاء فيه بالإكراه بالقتل وذكر الإمام محيي السنة رحمه الله وحدا الإكراه أن يخوفه  
بعقوبة تنال من يده عاجلاً لا طاقاً له بها مثل أن يقول أن فعلت كذا أو لا تفعل كذا أو لا تقطن عضو منك  
أو لا ضربك ضرباً مبرحاً أو لا تخلصك في السجن وكان القائل ممن يمكنه تحقيق ما يخوفه به فإن خوفه  
بعقوبة آجلة بأن قال لا ضربك غداً أو بضرب غير مبرح بأن قال لا ضربك سوطاً أو سوطين أو بما لا ينال  
من يده بأن قال لا تملن ولدك أو زوجتك فلا يكون إكراهاً والتنفى عن البلد أن كان فيه تفرق بينه  
وبين أهله فهو إكراه كالتخليد في السجن وإن لم يكن فيه وجهان أساموا إلى إذهاب الجامع مثل أن تقول  
للمعتصم لا سودن وجهك أو لا طوفن بك في البلد أو نحو ذلك أو لا تلقن مالك فلا يكون ذلك إكراهاً  
إذا كان يكرهه على قتل أو قطع وإن كان يكرهه على انلاف مال أو على طلاق أو عناق فهو إكراه  
على قول بعض أصحابنا وعند بعضهم ليس بإكراه لانه لا يصيب بدنه بهداه لا يطبقه هذا كله التزييب (قوله)  
وتعمد بأن يجعل عذراً يبيح الفعل شرعاً كالاكراه بالقتل أو الحبس الدائم على انلاف مال الغير أو شرب  
الخمر أو افطار في نهار رمضان أو اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عنده ولكن لا يجب كلمة الردة بالإكراه

عن المكروه أصلاً فلا كان  
أو قولاً لما قلنا أن الإكراه يبطل  
الاختيار وصحة القول بالقصد  
والاختيار ليكون ترجع عما  
في الضمير فيبطل عند عدمه  
والإكراه بالحبس مثل  
الاكراه بالقتل عند الأثرى  
أنه يعدم الرضاء وتحقيق  
العصمة في دفع الضرر عنه  
عند عدم الرضاء ويبطل البيع  
والأقارب كملها وإذا وقع  
الإكراه على الفعل فإذا تم  
الاكراه يبطل حكم الفعل عن  
الفاعل وتعمد بأن يجعل عذراً  
يبيح الفعل فإن أمكن أن ينسب  
إلى المكروه نسب إليه ولا فيبطل  
حكمه أصلاً ولهذا قال في  
الاكراه على انلاف المال أن  
الضمان على المكروه وقال في  
الأقوال إجماع أنها تبطل وقال  
في انلاف صيد الحرم والأحرام  
والافطار أنه لا شيء على  
الفاعل ولكن الجزاء على  
المكروه وقال في الإكراه على  
الزنا أنه يوجب الحد على  
الفاعل لانه لم يحل به الفعل  
وكذلك قال في المكروه على  
القتل أنه يقتل لما قلنا



واما المكره فاما يقتل بالتسبيب وقال في الاكرام على الاسلام ان المكره اذا كان ذميا لم يصح اسلامه وان كان حربيا صح لان اكرامه الذي باطل واكرامه الحربى جائز فعد الاختيار قائما وكذلك القاضي اذا اكره المدبون على بيع ماله فباعه صح لان هذا الاكرام حق وكذلك المولى اذا اكره فطلق صح لما قلنا ذلك بعد المدة عنده وقد ذكرنا نحن ان الاكرام لا يعدم الاختيار ١٥٠٦ لكنه يعدم الرضا فكان دون الهزل

وشروط الخيار ودون الخطاء ويجب غيرهما ولا يباح القتل والزنا بالاكرام كذا في مختصرهم وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكرام لانها تدل على تمام العذر في حق الله تعالى كافي حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حال الاكرام عرف ان الاضرار قد تحققت وان الاكرام صار ملجئا فكان تاما ولهذا في ولما ذكرنا من الاصل له في الاكرام قال في الاكرام على اتلاف مال الغير ان الضمان يجب على المكره لان الفاعل يصلح الذلة في الاتلاف فيمكن ان ينسب الفعل اليه فيجب الضمان عليه وقال في اتلاف صيد الحرم والاحرام والافطار بان اكره الحلال على قتل صيد الحرم او اكره الحرم على قتل صيد او اكره الصائم على الافطار ففعلوا الاشئ على الفاعل من جزاء الصيد ولكن جزاء الصيد على المكره لان هذا ضمان بمهمة مضموه بالاتلاف فاشبه ضمان الشاة وتصور قتل الصيد من الذي اكره به الذي يشر فينسب القتل الى المكره اذا اتم الاكرام وقدم لان الذي يشر ايجبه الاقدام عليه ولا يفسد صومه في صورة الافطار لان الخطر يزول بالاكرام فالعق الاضرار بابتلاع البراق والاكل ناسيا بخلاف الافطار بالمرض لان الخطر وان زال فصوره العدة لازمه بالنص فالشرع اقام العدة في حق مقام الشهر لان صوم العدة يلزمه قضاء بحكم الافطار مع زوال الخطر الا يرى انه في حكم الاداء حتى لو مات في بعض العدة لم يلزمه قضاء ما بقي وما يجب بحكم الافطار لا يسقط بالموت وكذلك اى وكما قال في الزنا قال في المكره على القتل ان المكره يقتل لما قلنا انه لم يحل به الفعل فلم يتم الاكرام فلا يمكن ان يجعل المباشر القول لهذا بانهم بالاتفاق ولو صار القتل اتم (قوله) واما المكره جواب عما يقال لما اقتصر الفعل على المكره حتى وجب القصاص عليه ينبغي ان لا يقتص من المكره لانه ليس بمباشر حقيقة فذو لاحكام لاقتصار الفعل على المكره فقال انما يقتل المكره بالتسبيب لا بالمباشرة حقيقة فان التسبيب اذا عين لقتل صار بمنزلة المباشرة وذلك لان القصاص شرع للاحياء بسبب القتل عدوانا ابتداء خوفا من القصاص والقتل بالاكرام باب مفتوح في الناس لا كابر والمثلية فلو لم يلزمه القصاص لما انسد الباب بقتل المباشر لانه مضطر اليه والاضطرار راجع من جهة المقتل وهذا كما يقتل الجماعة بالواحد لان قتل الادمي في العادات انما يكون بالثغالب والاجتماع عليه لان الواحد يدفع الواحد عن نفسه فلو لم يقتل الجماعة بالواحد قصاصا لما انسد باب القتل عدوانا بالقصاص ثم انه سبب على وجه التعيين لان المكره لا يمكنه التخلص الا بقتل ذلك الشخص بعينه فصار كالسيف له بخلاف حفر البئر ووضع الحجر على الطريق لان اكرامه الذي باطل لانا امرنا ان نتركهم وما يدبون واكرامه الحربى جائز لان الشرع امر بقتال اهل الحرب جبرا لهم على الاسلام فعد الاختيار قائما في حقه اعلاء الاسلام كعاد قائما في حق السكران زجره حتى صحت تصرفاته والمعنى فيه ان الاكرام اذا كان بحق فقد امرنا الشرع باكرامه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع ملوبا للتصرف وما كان ملوبا شرعا يكون محكوما ما يصح لان الشرع لا يامر بشئ غير صحيح فاما اذا كان الاكرام باطلا فهو محذور وذلك التصرف ممنوع عند شرعا فلا يثبت ولا يصح وكذلك اى وكالمدبون المولى اذا اكره على التطلق فطلق صح طلاقا لما قلنا ان الاكرام حق وذلك اى وقوع الطلاق بالاكرام بعد المدة عنده اى تصور بعد مضي مدة الابلا على اصله لان مضي المدة لا يقع الطلاق عنده ولكنها تنسحق التفريق عاياه كمرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك فاكراه عليه كان الاكرام حقا لا باطلا فلا يمنع من وقوع الطلاق فاما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فيمنع وقوع الطلاق (قوله) وقد ذكرنا نحن ان الاكرام لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا لان المكره طلب منه ان يختار اهون الامرين عليه

وشروط الخيار ودون الخطاء لكنه يفسد الاختيار فاذا عارضه اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان يمكن فيجعل الاختيار الفاسد معدوما في مقابلته اذا جعل معدوما صار بمنزلة عديم الاختيار فيصير اية المكره فيما يحتمل ذلك وفيما لا يحتمل لا يستقيم نسبه الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فينسب الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك وانما كان يسقط بالترجيح الا يرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب وصارت التصرفات كلها متضمنة الى هذا القسمين الاقوال قسم واحد ان المتكلم فيها لا يصلح التغيير فاقصرت عليه والافعال قسمان احدهما مثل الاقوال والثاني ما يصلح ان يكون الفاعل فيه آله تغييره والاقوال قسمان ايضا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا وما لا يحتمل الفسخ ويتوقف على القصد والاختيار دون الرضا والاكرام نوعان كامل يفسد الاختيار ويوجب الجأو قاصر يعدم الرضا ولا يوجب الجأو الحرمان انواع حرمة

لا تنكشف ولا يدخلها رخصة بل هي محكمة وحرمة تحتمل السقوط اصلا وحرمة لا تحتمل السقوط لكن تحتمل الرخصة ( فكيف ) وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعدز الكره واحتملت الرخصة ايضا

فكيف لا يكون مختارا ولكنه يعدم الرضا في السبب والحكم فكان الاكرام دون الهزل وشروط الخيار ودون الخطاء في المانعة وقد شبه بعض مشايخنا الهزل لان الهزل يعدم الرضا بحكم السبب مع وجود القصد والاختيار في نفس السبب وشبه بعضهم باسقاط الخيار فان شرط الخيار يعدم الرضا بحكم السبب دون نفس السبب كذا في المبسوط فقال الشيخ هو دون نعماء ودون الخطا لان في الهزل وشروط الخيار عدم اختيار الحكم والرضا به اصلا وان وجد الرضا بالسبب وفي الخطا الاختيار موجود تقديره لا لتحقيقه فاما في الاكرام فلا اختيار في السبب والحكم موجود حقيقة وان كان قاسدا فكان دون تلك الاشياء في النفع واقر الى فعل الطابع منها فكان تصرف المكره اولى بالاعتبار من تصرف الهازل والخاطى ولا يقال الرضا بالسبب موجود في الهزل وشروط الخيار دون الاكرام واختيار الحكم موجود في الاكرام دون الهزل وشروط الخيار فيستوى الكل فلا يكون الاكرام دون نعماء لاننا نقول الحكم هو المقصود دون السبب فلا يعادل الرضا بالسبب في الهزل وشروط الخيار اختيار الحكم في الاكرام فلا تثبت المساواة بين الاكرام والهزل وشروط الخيار بل كان الاكرام دون نعماء كما بينا وقوله لكنه اى الاكرام يفسد الاختيار جواب عما يقال لما كان الاكرام بين هذه الاشياء في النفع لوجود الاختيار فيه ينبغي ان يقتصر الحكم على المكره كافي الهزل والخطا فقال الاكرام لا يعدم الاختيار ولكنه يفسد ما بينا فاذا عارض الاختيار الفاسد اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان يمكن وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكره يجعل المكره الذلة نسبه الى نسبة الفعل لانه اى الاختيار الفاسد صالح لذلك اى لاستحقاق الحكم صالح للخطاب لما بينا ان المكره متردد بين فرض وحظر ورخصة ولما فرغ الشيخ رحمه الله عن تهديد اصله وتأسيس قاعدة شرع في ترتيب الاحكام عليه وتفصيل الجملة كما اشار اليه في قوله ثم الحاجة الى التفصيل وترتيب هذه الجملة فقال وصارت التصرفات الصادرة من المكره كلها متضمنة الى هذين القسمين ما يمكن نسبه الى المكره يجعل المكره آله وما لا يمكن نسبه اليه فيقتصر على المكره والاكرام نوعان اى الاكرام الذى له اثر في الاحكام نوعان حرمة لا تنكشف اى لا تزول ولا تسقط نحو حرمة الزنا والقتل لان القتل لا يحل لغيرة ضرورة ما فلا يحل بهذه الضرورة ايضا لان حرمة نفس غيره مثل حرمة نفسه فلا يجوز ان يجعل اهلك نفس غيره طريقا لصيانة نفسه وانما في حكم القتل ايضا وحرمة تحتمل السقوط اصلا مثل حرمة الميتة وشرب الخمر لما مره وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة نحو حرمة اجراء كلب الكفر فانها لا تحتمل السقوط ابتداء لكن تدخلها الرخصة اى تسقط المؤاخاة بالبشارة مع قيام الحرمة على ما مر بيانه في باب العزعة والرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعدز الكره واحتملت الرخصة كحرمة ايلاف مال الغير فانها لا تحتمل السقوط باباحة صاحبه ولم تسقط بعدز الكره كالم تسقط بعدز المحض لان حرمة ملحق الغير وحقه باق في حالة الاكرام والاضطرار لكنها تحتمل الرخصة حتى رخص له الاتلاف بالاكرام والاكل بالمحض مع قضاء الجزية (قوله) وجملة الفقهاء اى الذى يدور عليه الاحكام ان الاكرام عندنا لا يوجب تبديل الحكم بحال اى لا يوجب تغيير حكم السبب وابطلاله عند ملجئا كان او غير ملجئ بل يبقى حكمه كما لو كان طابعا لصدور من عقل وتبميز واجلية خطاب مثل صدوره عن الطابع ولا يلزم عليه ان الاكرام على اجراء كلب الكفر قد اوجب تبديل الحكم حتى لا يحكم بكفر المكره ولا تين منه امرات ولو صدر عن الطابع يحكم بكفره وباليتونة بينه وبين امراته لاننا نقول الردة في الحقيقة

وجملة الفقهاء ما قلنا ان الاكرام لا يوجب تبديل الحكم بحال ولا تبديل محل الجنابة ولا يوجب تبديل النية الا بطريق واحد وهو ان يجعل المكره آله للمكره لا وجه لقتل الحكم بدون نقل الفعل ولا وجه لقتل الفعل ذاته الا بهذا الطريق فان امكن والاوجب القصر على المكره في الاقوال كما لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره فاقصر على التكلم ثم ينظر فان كان من جنس ما لا ينسخ



ثبت بتبديل الاعتقاد والتكلم باللسان دليل عليه وقيام الاكرام هنا منع كون التكلم دليلا على تبديل الاعتقاد كما في الاكرام على الاقرار فلذلك لم يثبت الارتداد فلا تقع اليثونة ولا يوجب تبديل محل الجنابة لان في تبديل محل الجنابة تبديل محل الحكم ايضا على ما يعرف في مسألة اكرام المحرم على قتل الصيد ولا يوجب تبديل النسبة الا بطريق واحد كانه اشار به الى رد ما ذكره بعض مشايخنا اثر الاكرام النام في نقل الفعل عن المكره الى المكره فاشار الى انه ليس بصحيح فانه لا تصور لنقل الفعل الموجود حقيقة من شخص الى غيره والمسائل تشهد بخلاف هذا ايضا فان البالغ اذا اكره صبي على قتل الغير يجب القود على المكره وهذا الفعل في محله غير موجب للقود فلا يصير موجباً بانقله الى محل آخر بل الصحيح ان تأثير الاكرام في جعل المكره آلة للمكره عند الامكان فيصير الفعل منسوباً الى المكره ابتداء بهذا الطريق لا بطريق النقل وجعل المكره آلة لا باعتبار ان بالاكراه فيبطل اختياره اصلاً ولكن لانه يفسد اختياره به لتحقيق الاجراء اذا الانسان مجبول على حب حياته وذلك بحمله على اقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه والقاسد في معارضة الصحيح كالمعذور فيصير الفعل منسوباً الى المكره لوجود الاختيار الصحيح والمكره يصير آلة لعدم اختياره حكماً في معارضة الاختيار الصحيح والى ما ذكرنا من قوله ولا وجه لنقل الفعل ذاته الى هذا الطريق فان امكن القول بالنقل بهذا الطريق وجب القول به والاوجب قصر الفعل بحكمه على المكره قال الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله في الايضاح والمراد من قولنا يصلح انه ان المكره بمكته ابتداء الفعل المطلوب بنفسه فاذا حل غيره عليه بوعيد انفس صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا يصلح انه لا يمتنع مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حل غيره عليه بوعيد انفس صار كانه فعل بنفسه وفي الاقوال كلها لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حساً على وجه لا يقي لسان المتكلم اختياراً فانصرا الاقوال باحكامها على التكلم ولا يجعل كان المكره مطلقاً امرأته المكره او اعتق عبده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصلح انه للمكره فان من وكل رجلاً بطلاق امرأته واعتاق عبده يصح ومضى مطلق الوكيل كان تاملاً للوكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق حث فم ان الوكيل صار آلة له وكل والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع بثمان نصف الصدق على المكره ولو لم يصير آلة له لم يرجع واد اصرار آلة للمكره صار كان المكره مطلقاً امرأته المكره او اعتق عبده فينبغي ان ينفذ قولنا المكره انما يصلح آلة للمكره فيقال لو اراد المكره مباشرة بنفسه لقد راعى عليه فيزول فعلاً بمباشرة غيره تقدير او اعتباراً اما فيما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل فعلاً حكماً ففي تطلق امرأته نفسه واعتاق عبده يمكن ان يجعل متصرفاً بنفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل تاملاً تقدير او اعتباراً اما في تطلق امرأته المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرة بنفسه فكيف يجعل المكره آلة له فيبقى الفعل متصرفاً على المكره وهكذا في جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة وغيرها فخص لا ينظر الى التكلم بل الى الغير لانه لا يتصور وانما ينظر الى المقصود بالكلام والى الحكم في كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره له متى لم يكن في وسعه لم يجعل غيره آلة له كذا في الطريقة البرغرية ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلام المرسل على اقبل لسان الرسول لسان المرسل لان ما ذكرناه هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من المجاز فلا يراد بفضا عليه وذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذا التبليغ قد يكون بلا واسطة كالتلفيق وقد يكون واسطة كالكتاب والرسالة على وجود الرضا والاختيار اي الاختيار الصحيح ولا يبطل بشرط الخيار وهو ينافي الاختيار اي اختيار

الحكم والرضا به ايضا فلا يبطل بما يفسد الاختيار ولا بعده اولى قال القاضي الامام الهزل ضد الجد كالكدب ضد الصدق والاحكام الشرعية متعلقة بالجد فلما صحت هذه التصرفات مع الهزل الذي هو ضد الجد فلان تصح مع الاكرام اولى لان المكره جاد في تصرفه لا يدعي الى التصرف بنسبة الجد فان اجاب الى ما دعي اليه فهو جاد وان اتي بشئ اخر فهو طامع (قوله) واذا اتصل الاكرام بقبول المال في الخلع الى اخره انما تعرض بجانب المرأة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امرأته على الف وقد دخل بها والمرأة غير مكرهه فخلع وقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المرأة لزوج لانها التزمت المال بما يفي به من الثبوت فاما اذا اكرهت امرأة بوعيد والمال لازم على المرأة لم يزوج لان التزمت المال بما يفي به من الثبوت فاما اذا اكرهت امرأة بوعيد وتلف او حبس على ان تقبل من زوجها الطمخ على الف درهم فقبلت ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المرأة من المال لان التزمت المال بتمام الرضا وبالاكرام يفوت الرضا وان كان الاكرام بحبس او بقتل ولكن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود القبول كالمطلقة امرأته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وبالاكرام لا يعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعاً نعم ان احكامنا جميعاً احتجوا الى الفرق بين الاكرام والهزل في خلع فاشار الى ذلك بقوله بخلاف الهزل في اصل خلع وبنسبة عبد الى حنيفة رحمه الله حيث لا يقع الطلاق ما لم ترض المرأة بالتزام المال لان الهزل يعدم الرضا والاختيار بالحكم ولا يمنع الرضا والاختيار في السبب واذا كان كذلك اي كان الهزل غير مانع للرضا والاختيار في السبب صح ايحاب المال اي التزامة بالهزل موقفاً على ان يلزم عند تمام الرضا به فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضا بالسبب دون الحكم فيتوقف الحكم وهو وجوب المال ووقوع الطلاق على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكرام فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بالحكم فلو جرد الاختيار في السبب والحكم ثم القول بوقوع الطلاق وعدم الرضا لا يجب المال فكان المثل يذ كر اصلاً هذا هو الفرق لابي حنيفة رحمه الله بين الاكرام والهزل في الخلع اما بيان الفرق لهما بينهما فهو ان الاكرام يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يعدم الاختيار فيهما ايضاً يعني جوايهما في الاكرام كجواب ابي حنيفة رحمه الله فلم يصح ايحاب المال لعدم الرضا فصار كان المثل يذ كر اصلاً فوق الطلاق بغير مال ثم ان كان الاكرام على قبول الطلاق بمال بان اكرهت على ان تقبل من زوجها تطلقه على الف درهم كان الواقع رجعي بالاتفاق لان الواقع بصريح المفسر رجعي اذا لم يحب عوض بمقابلته وان كان الاكرام على قبول الخلع بمال ينبغي ان يكون الواقع بائناً لانه من الكنيات بخلاف الهزل حيث يقع الطلاق ويجب المال عندهما على ما مر لان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فصح ايحاب المال لوجود الرضا في السبب والاصل عندهما ان ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع بالنسبة اصلاً كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احكام الحكمين وهو الطلاق بالمنع حتى لم يتوقف على الاختيار فلا يؤثر في الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فبيع الطلاق ويلزم حسب لزومه فلم يعمل فيه الهزل وشرط الخيار وما دخل على السبب مثل الاكرام يؤثر في المال دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع الا بالشرط اي بالذكر فيه كما ان التمن لا يجب في البيع الا بالذكر فكان المال في الايجاب اي في الآليات في الخلع مثل التمن في البيع وفي بعض النسخ مثل التمن وليس بصحيح

واذا اتصل الاكرام بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكرام لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعاً ويعدم الرضا بالسبب والحكم جميعاً او التزام المال يعدم عند عدم الرضا فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه بل وقع كطلاق الصغيرة على مال بخلاف البذل عند ان حنيفة رضي الله عنه لانه يعدم الرضا والاختيار جميعاً بالحكم ولا يمنع الرضا ولا الاختيار في السبب واذا كان كذلك صح ايحاب المال فيتوقف الطلاق كشرط الخيار فانه لما دخل على الحكم دون السبب واجب توقف الطلاق على المال كذلك هما واما عندهما فان الاكرام يعدم الرضا بالسبب والحكم ولا يمنع الاختيار فيهما ايضاً فلم يصح ايحاب المال لعدم الرضا لزوم المال فكان لم يوجد فوقع بغير مال بخلاف البذل لانه يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب وعندهما ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر في بدل الخلع اصلاً كشرط الخيار وما دخل على السبب يؤثر في المال دون الطلاق لانه لا يجب الا بالشرط فكان في الايجاب مثل التمن وبعد صحة الايجاب الطلاق الذي هو المقصود



فكما انه لا بد من صحة الايجاب لثبوت النفي في البيع لا بد من صحة ايضا لثبوت المال في الخلع وما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب في البيع فكذلك في الخلع وما دخل على الحكم لا يمنع صحة الايجاب في البيع فلا يمنع في الخلع ايضا لان في البيع ما دخل على الحكم يمنع لزوم وفي الخلع لا يمنع لان المقصود هو الطلاق ههنا والمال تابع وهذا المانع لا يؤثر في منع لزوم التابع ايضا لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابداه وهو معنى قوله وبعد صحة الايجاب يقع الطلاق الذي هو المقصود (قوله) فاما الذي اى التصرف الذي يحتل الفسخ ويتوقف على الرضا فاسد لان الاكرام لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لقوات الرضا الذي هو شرط النفاذ بالاكرام فيه قد بصفه الفساد فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكرام صرح بحال دلالة صح لان رضاه قد تم وانفساد كان معنى في غير ما يتم به العقد فيرول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد اذ السقط من له الاجل او الخيار ما شرط له قبل نفاذه كان البيع جائزا فقد اهداه ولا يصح الاقرار كالحاجة لو اكره بقتل او ائلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعق ماض او مطلق او نكاح او رجعة او في ايلة او عفو عن دم عداويع او اجارة او دين في ذمته لانه ان كان اكرام دين او على ان يقر بسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا هدد بالخوف التلذذ على نفسه فهو ملجأ الى الاقرار بحصول عليه والاقرار خبر مقبل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود الخبر به وذلك يفوت بالاجلاء لان قيام السيف على رأسه دليل على ان اقراره هذا لا يصلح لدلالة على الخبر به لا يتكلم به دفعا لسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اى عدم الخبر به بهذا الاقرار به وكذا ان هدد بحبس او قيد لان الرضا بعدم الحبس والتقيدهما يلحقهما من الهم وعدم الرضا يمنع رجحان جانب الصدق في اقراره ثم قد بينا ان الاكرام مثل الهزل في تنويع الرضا ومن هزل باقراره لغيره وتصادق على انه هزل بذلك لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه فان قيل ليس ان عندنا في حنفية رجة الله اذا قال لمن هو اكبر سمانه هذا ابنى يعنى عليه وهناك يتقن بكذبه فيقال فوق ما يتقن بالكذب عند الاقرار مكرها فاذن قد لعق ثم نغده ههنا بالطريق الاولى قلنا ابو حنيفة رجة الله جعل ذلك الكلام مجازا في الاقرار بالعق كأنه قال لعق على من حين ملكته وباعتباره هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره ما عند الاكرام فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا في شيء لانه امره بالتكلم بالحقيقة وقد رجح جهة الكذب فيه بالاكرام فبذلك (قوله) بخلاف السكران اذا اراد جواب عن نقض برده على اقرار السكران فان السكران لم يصلح دليلا على عدم الخبر به في الاقرار ينبغي ان لا يصلح دليلا على عدمه في الردة ايضا فقال الردة تعتمد محض الاعتقاد اى اعتقاد الكفر والتكلم بكلمة الكفر دليل محض عليه وقد وقع في الاعتقاد الشك لان كلامه بالنظر الى اصل عقله يصلح دليلا على الاعتقاد مثل كلام الصحابي والنظر الى الظاهر تور العقل بالسكر لا يصلح دليلا عليه فلا يثبت اعتقاد الكفر بالشك فلا تثبت الردة ولا البينة بينه وبين امرائه بالشك وما يعتمد العبارة نحو الطلاق والعناق وغيرهما لا يبطل بالشبهة ايضا لان صدور كلامه عن عقل واهلية خطاب يوجب وقوع الطلاق والعناق وصحة سائر التصرفات

واما الذي يحتل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة فانه يقتصر على المباشر ايضا الا انه يفسد لعدم الرضا ولا يصح الاقرار به كلها لان صحته لا تقدم في الخبر به وقد قامت دلالة عدمه ولا نسلم قول الخصم ان الضرر موقوف على الرضا بل على الاختيار الا يرى ان الانسان قد يختار الضرر كارهها غير راض كالتصديق وشرب الدواء وانما الرضا للزوم فيما يحتل الفسخ لا غير وهذا بخلاف اقرار السكران فانها تصح على ما قلنا لان السكران لم يصلح عذرا لم يصلح دلالة على عدم الخبر به بل جعل دلالة على الرجوع بخلاف السكران اذا اراد فان امرائه لا يثبت وجعل السكر دلالة على عدم الخبر به لان الردة تعتمد محض الاعتقاد وقد وقع فيه الشك والشبهة فلم يثبت وما يعتمد العبارة لا يبطل بالشبهة ايضا والكلام من الاكرام والقاصر في هذا هو

الان قيام السكر بوث شبهة عدم الصحة فيها فلا يبطل ما ثبت باصل الكلام بهذه شبهة والكامل من الاكرام هو الاكرام القتل او القطع والقاصر هو الاكرام الحبس او القيد في هذا اى في الذي يحتل الفسخ ويتوقف على الرضا والاقرار به سواء لان القاصر يعدم الرضا وعدمه يمنع النفاذ ويدل على عدم الخبر به والحديث في الحبس الذي هو الاكرام ما يحكى منه الاغتمام اليين به وفي الضرب الذي هو الاكرام ما يحكى منه الالم الشديد وليس في ذلك حد لا يزاد عليه ولا قص لان نصب المقادير بالرى لا يكون ولكن ذلك على قدر ما يرى الحاكم اذ ارفع ذلك اليه قارى ان الاكرام افسد العقود ابطل الاقرار به لان ذلك يختلف باختلاف الناس فلو جبه الذي يضع الحبس من جاهد تأثير الحبس والقيد وما في حقه فوق تأثير حبس شهر في حق غيره فلهذا لم يقدّر فيه بشئ وجعل وكولا الى رأى القاضى لئلا يبنى ذلك على حال من ابتلى به كذا في المبسوط (قوله) وانما الذي يصلح ان يكون المكره فيه آله لغيره قتل المال وانلاف النفس لانه اى المكره بمقتضى ان يأخذ المكره فيضرب المكره به نفسا او مالا فينفذه فان كان على المكره اى معه مالا وجب جرح المقتول بان قال اقله بالسيف او لاقتلك فقتله به وجب به اى بسبب هذا الاكرام او القتل او الجرح القود على المكره بالايجاع وانما شرط ذلك لانه لو اكره على القتل بعصا او بحجر كان بمنزلة قتل النمل وذلك لا يوجب القصاص عندنا في حنفية رجة الله ثم انه ذكر الاجاع في هذه المسئلة وذكر في الاسرار والمبسوط ان عندنا في حنفية ومحمد رجة الله يجب القود على المكره وعند ابن يونس رجة الله لا يجب القود على احد بل يجب الدية على المكره في ماله في ثلاث سنين وعند زفر رجة الله يجب القود على المكره دون المكره لانه قتل لاحياء نفسه عدا فيزومه القود كالمواصاة بخنفة فقتل انسانا واكل من لحمه الا يرى انه لا يسقط عن المكره بالاكرام بساير ما يتعلق بالقتل من الاحكام كالانتم والتفسيق ورد الشهادة واباحة قتله لمقصود بالقتل فكذا القود بل اولى لان تأثير الضرر وورقة اسقاط الانتم دون الحكم حتى ان من اصابته خنفة يباح له تناول مال الغير ولا يسقط الضمان وانما القتل ههنا لم يسقط عن المكره بالاكرام لان لا يسقط عنه حكم القتل اولى واستدل ابو يوسف رجة الله بان بقاء الانتم في حق المكره دليل على ان الفعل كله لم يصبر منه وسويا الى المكره والقصاص لا يجب الا مباشرة جنابة تامة وقد عذمت من المكره حقيقة وحكما فلا يلزمه القود وانما ان المكره ملجأ الى هذا الفعل والاحياء بالبلغ الجنات يعمد المجأ آله الجبى فيما يصلح ان يكون آله اذ الم يلزم منه تغيير محل الجنابة لان الانسان مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره عليه يقدم عليه وان كان حراما طلبا للتخلص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفعل بخنفة الطبع واذا فسد اختياره التحق بالآله التي لا اختيار لها وصار بمنزلة سيف في يد المكره استعمله في آله فبغير ان فعل منه وبالله لا آله ثم المكره ههنا يصلح ان يكون آله للمكره في القتل بان يأخذه مع السكين فيقتله به غيره وليس في ذلك اى في جعله آله بتبديل محل الجنابة ايضا لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل لكان جنابة على المقتول وجبة لقود وبان جعل الفاعل آله ونسب الفعل الى المكره لا يفوت الجنابة على القتل بل محل الجنابة نفس المقتول كما كانت فلذلك اى فلصلاحه لآله وعدم لزوم تبديل محل الجنابة جعل المكره آله للمكره ونسب الفعل اليه واذا جعل المكره آله بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره لانه نقل من المكره اليه كما اختاره بعض

والقسم الذي يصلح ان يكون فيه آله لغيره قتل المال وانلاف النفس لانه يحتل ان يأخذ فيضرب به نفسا او مالا فينفذه فان كان عليه ما او جب جرحه وجب به القود في النفس بالايجاع وليس في ذلك تبديل محل الجنابة ايضا فلذلك جعل آله فاذا جعل آله له بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا اليه فلزمه حكم الفعل ابتداء وخرج المكره من الوسط ولذلك وجب القصاص على المكره



مشايخنا فزعم المكره حكم الفعل وهو وجوب القصاص ابتداء وخرج المكره من الوسط فلا يلزمه شيء من حكم الفعل من قصاص ولا دية ولا كفارة الا ترى ان شيئا من المقصود لا يحصل للمكره ففعل المقتول من اخص اصداقائه ففرقائه بمنزلة الآلهة ولذلك اى ولصيرورة الفعل منسوب الى المكره كانه باشره بنفسه ثم ان المكره مع فساد اختياره يبقى مخاطبا ببقائه مخاطبا كان عليه اثم القتل وفساد اختياره لم يكن عليه شيء من حكم القتل ولا يدل لزوم الاتم على بقاء الحكم كما لو قال لغيره اقطع يدى قطعها كان اتما ولا شيء عليه من حكم القصاص بل في الحكم يجعل كأن الامر فعل بنفسه كذا هنا وتبين هذا ان ما استدلل به ابو يوسف غير صحيح لان المكره باشر شرعا بدليل ان سائر الاحكام سوى القود نحو حرمان الميراث والدية والكفارة تجب عليه فكذا القود والاصل فيه قوله تعالى يذبح ابنائهم ويختبى نساءهم وقد نسب الفعل الى العين وهو ما كان باشره ضرورة ولكنه كان مطاعا بامر به وامره اكراه وقوله ولذلك اى ولان الفعل منسوب الى المكره فانا كذا والكفارة عليه اى على المكره لان الدية ضمان المثل والانتلاف منسوب الى المكره فيجب الضمان عليه والكفارة جزء الفعل المحرم لاجل حرمة هذا المحل يعنى ان حرمة قتل الآدمى ثابتة من جهة الفاعل لا يقتصر وجوب الكفارة على الفاعل كافي جزاء الصيد بل ثبت لاحترام المحل بدليل ان المحل لم يكن محترما لما ثبتت الحرمة ولم تجب الكفارة كفى قتل المرتد واذا كان وجوب الكفارة باعتبار حرمة في المحل وجبت على المكره كالدية لان المكره جعل آله فيما يرجع الى المحل والانتلاف المحل بجميع احكامه منسوب اليه بخلاف كفارة الصيد في حق المحرم لانها انما وجبت لمعنى في الفاعل وهو كونه محرم للمعنى في المحل فلا يصلح المكره ان يصير آله للمكره فيقتصر على الفاعل كما ستعرفه وكذلك اى وكقتل النفس انتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء حتى لا يكون على المكره شيء من حكم الانتلاف بالايجاع ومعلوم ان المباشرو المسبب اذا اجتمع في الانتلاف وجب الضمان على المباشر دون المسبب ولما وجب ضمان المال على المكره علم ان الانتلاف منسوب الى المكره شرعا ولا طريق للنسبة سوى جعل المكره آله ففرقائه هو الاصل في باب الاكراه فان قيل نحن لانقول بان المكره آله في الانتلاف بل هو التناف والضمان عليه الا انه يرجع على المكره لانه هو الذى وقع في هذه الهمة فكذا القتل هو المباشر فيجب القصاص عليه ثم ارجوع بالقصاص لا يتصور قلنا لا يمكن القول بايجاب الضمان على المكره المباشر لانه لو وجب عليه لارجع به على المكره لان الامر في ملك الغير فاسد فلا يجعل مستعملا ابدا ليرجع بحكم الاستعمال فلم ان وجوب الضمان على المكره بحكم انه هو الفاعل لا بحكم الامر كذا في الطريقة البرغرية (قوله) وهذا اى الاكراه في كونه مؤثرا في تبديل النسبة مثل الامر فان الامر متى صح بان صدر ممن له ولاية على المأمور شرعا استقام نقل الجناية الى الامر ايضا كما استقام نسبة الفعل الى المكره بالاكراه كن امر عبده بان يحفر بئرا في فناءه وهو عمام البيوت اختص صاحب البيت بالانتفاع به من حيث كسر الحطب وايقاف الدابة والقاء الكناسه فيه وذلك الغناء موضع اشكال كما بينه في الكتاب وانما قيد بالفناء لانه لو كان في غير فناء كان الضمان في رتبة العبد يدفع به او يفدى كذا في اليسوط وكذلك اى وكامر العبد اذا استاجر حرا الحفر في ذلك الموضع او استعان بالحفر على الحفر ولم يبين انه ملكه ام لا فان ضمان ما يعطيه اى بالحفر او بالحفر على الامر استحسانا والقياس ان يجب الضمان على الاجير او المعين لانه

ولذلك قلنا فينكره على رضى صيد فرماه فاصاب انسانا ان الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه لان الدية ضمان المثل والكفارة جزء الفعل المحرم لاجل حرمة هذا المحل ايضا وكذلك انتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء وهذه نسبة ثبتت شرعا لما قلنا وهذا كالا مرفقة متى صح استقام نقل الجناية به ايضا كن امر عبده بان يحفر بئرا في فناءه وذلك موضع اشكال قد يخفى على الناس انه ملكه او حق المسلمين فحفر فوق فيه انسان ومات ان المولى هو القاتل لما قلنا من صحة الامر

وكذلك اذا استاجر حرا واستعان به وذلك موضع اشكال ولم يبين فان ضمان ما يعطيه به على الامر استحسانا لما قلنا من صحة الامر واذا كان في جادة الطريق لا يشكل حاله بطل (١٥١٣) الامر واقتصرت الجناية على المباشر وكذلك من قتل

بأمر احدائه في ذلك الموضع وصاحب الدار ممنوع عن احدائه وانما يعتبر امره فيما له ان يفعله بنفسه وجه الاستحسان ان الاجير يعمل للأجر ولهذا يستوجب عليه الاجر وقد صار مغرورا من جهته حين لم يعلم ان ذلك الموضع ليس في ملكه او تصرفه وانما حفر اعتمادا على امره وعلى ان ذلك من فناءه فلدفع ضرر الغرور ينقل فعلهم الى الامر فيصير كانه حفر بنفسه واذا كان الحفر في جادة الطريق لا يشكل حاله اى يعلم انه ليس في فناءه بطل الامر لانه غير ماله للحفر بنفسه في ذلك الموضع وانما يعتبر امره لاثبات صفه الحفر به او لدفع الغرور عن الحافر وقد عدا جميعا في ذلك الموضع فسط اعتبار امره فاقصرت الجناية على المباشر فكان الضمان عليه وكذلك اى وكالحر المستاجر من قتل عبد غيره بامر مولا انتقل الى المولى نفس القتل في حق حكمه كان المولى باشره بنفسه وان لم ينقل في حق الاثم حتى لم يجب ضمان ولا قود لانه اى قتل العبد بامر مولا موضع شبهة اى اشتباه لان العبد وان كان مبق على اصل الحرية في حق الدم والحيوة فلا يصح الامر بقتله من هذا الوجه ولكن ما لبث للمولى فيصح امره بانلافها من هذا الوجه كما يصح الامر بقتل شاة مملوكة فيصير هذا الوجه شبهة في سقوط القود والضمان بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر آخر يعنى من غير اكراه فان الضمان على المباشر لان هذا الامر لم يصح بوجه لعدم الولاية فلا يصير شبهة في سقوط القود والضمان وهذا اذا لم يكن الامر ذا سلطة فان كان سلطانا فامر به بمنزلة الاكراه اذا كان المأمور يخاف على نفسه بخلافه امره لان من عادة التعبيرين الترفع عن التهديد بالقتل ولكنهم يأمرون ثم لا يعاقبون من خالف امرهم الا بالقتل باعتبار هذه العادة كان الامر من مثله بمنزلة التهديد بالقتل كذا في اليسوط والاكراه صحيح بكل حال يعنى انما ينسب الفعل الى الامر بالامر اذا صح الامر واذا لم يصح اقتصر على الفاعل كما بينا فاما في الاكراه فينسب الفعل الى المكره اذا امكن بكل حال سواء اكراه حوا على قتل عبده او على قتل حر آخر وسواء اكراه على الحفر في موضع الاشتباه او في غير موضع الاشتباه كجادة الطريق لان الاكراه صحيح اى متحقق في الوجوه كلها لا يمكن دفعه فوجب نسبة الفعل الى المكره قوله واما الاكراه الذى لا يوجب الاجل كالاكراه بحبس او بقتل او بضرب لا يخاف منه على نفسه فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير كالا لانه عند تمام الاجل لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس في التهديد بالحبس والقيود معنى خوف التلف على نفسه فيبقى الفعل مقصورا على المكره (قوله) مثل الاكل والوطئ الاكل يحتمل النسبة الى المكره من حيث هو اكل باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى لو اكل على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لا يصلح آله للمكره في نفس الاكل فيقتصر على المكره فاما في نسبة الى المكره من حيث انه انتلاف فقد اختلفت الروايات فذكر في شرح الطحاوى والخلاصة وغيرهما انه لو اكل على الاكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون المكره وان كان المكره يصلح آله له من حيث الانتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكله على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزانى ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطئ حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره لان ماله العبد تلفت بالاكراه من غير ان تحصل المنفعة للمكره وذكر صاحب



المحيط في التهمة انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جابعا لا يرجع على المكره بشئ وان كان شعبان يرجع عليه بقيمة الطعام لان في الفصل الاول حصلت منفعة الاكل للمكره ولم يحصل في الفصل الثاني . قال ولوا كره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره لا على المكره وان كان المكره جابعا وحصل له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكره على الاكل اكره على القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض في الغالب وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منقول الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا . وفي طعام نفسه لم ينصر آكل طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة مادام الطعام في يده وقد نفذت ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذ لم يوجد سبب الضمان صار آكل طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شعبان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكرها على اطلاق ماله فيجب الضمان عليه . كله من التهمة . وكذلك اي ومثل القسم الذي لا يصلح ان يكون المكره آله في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل مما يتصور الى آخره . الا ان المحل اي محل الاكره . وكان ذلك اي محل الاكره . بطل ذلك اي جملة آله . وفي تبدل المحل اي محل الاكره . خلاف المكره لانه لما اكره على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل آخر مخالفا له ضرورة ( قوله ) وذلك اي مثال هذا الفصل . اكره المحرم على قتل الصيد او اكره الحلال على قتل صيد المحرم ان ذلك يقتصر على الفاعل يعني في حق الاثم والجزاء جميعا في مسألة المحرم وفي حق الاثم دون الجزاء في حق الحلال . فقد ذكر في المبسوط ولو ان محرما قيل له لنتقنك او لتقتل هذا الصيد فقتله لاشئ . على الذي امره لانه حلال لو باشر قبل الصيد بيده لم يلزمه شئ . فكذا اذا اكره غيره . ولا شئ . على المأمور في القياس ايضا لانه صار آله للمكره بالاجزاء التام فيعدم الفعل في جانبه الا يرى ان في قتل المسلم لا يكون المكره ضامنا شيئا لهذا المعنى وان كان لا يسعد الاقدام على القتل في قتل الصيد اولى . في الاستحسان عليه كفارة لان قتل الصيد من جنسية على احرامه وهو بالجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آله لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذلك بالاكره . ولما لم تجب الكفارة ههنا على الامر لا بد من ايجابها على المأمور اذ لو لم تجب عليه كان تأثير الاكره في الاهدار وقد بينا انه لا تأثير للاكره في الاهدار . وان كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة . اما على المكره فلما بيناه واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بيده يلزمه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكره او لا حاجة في ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه الكفارة تجب على المحرم بالدلالة والاشارة وان لم ينصر اصل الفعل منسوب الى المكره فكذا ههنا . وبه فارق كفارة القتل اذا كان خطا فانه يكون على المكره دون المكره . بمنزلة ضمان الدية والقصاص لان تلك الكفارة لا تجب الا بمباشرة القتل ومن ضرورة نسبة المباشرة الى المكره ان لا يبقى فعل في جانب المكره وههنا وجوب الكفارة لا يعتمد بمباشرة القتل فيجوز ايجابها على المكره بالمباشرة وعلى المكره بالتسليم . ولان السبب ههنا الجناية على الاحرام وكل واحد منهما جان على احرام نفسه فاما السبب هناك فهو الجناية على

المحل والمحل واحد فاذا اوجبنا الكفارة باعتباره على المكره قلنا لا تجب على المكره . ولو توعد به بالحبس وهما محرمان في القياس الجزاء على القاتل دون الاكره لان قتل الصيد فعل ولا اثر للاكره بالحبس في الافعال . وفي الاستحسان الجزاء على كل واحد منهما . اما على القاتل فلا يشك . واما على المكره فلان تأثير الاكره بالحبس اكثر من تأثير الدلالة والاشارة ويجب الجزاء بهما . في الاكره بالحبس اولى . ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعد به بقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا لا تأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا يتعدد بتعدد الفاعلين . وهذا لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في قتل الآدمي خطأ فبين بما ذكرنا ان المراد من الاقتصار على الفاعل في قتل صيد المحرم الاقتصار في حق الاثم دون الجزاء . على احرام نفسه اي في صورة المحرم . او على دين نفسه اي في صورة الحلال لانه لا حرمة للصيد في نفسه بدليل ان الحلال او اصطاد يخل للمحرم اكله اذ لم يوجد منه صنع من الاشارة ونحوها وكذا الصيد اذا خرج من الحرم يخل اصطاده فكان محل الجناية هو الاحرام او الدين في الحقيقة وهو في ذلك اي الجناية على الاحرام او على الدين لا يصلح آله لغيره وهو المكره . ولو جعل آله يعني مع انه لا يصلح آله لو جعل آله لتبدل محل الجناية فيصير محل الجناية حرام المكره لو كان محرما في الفصل الاول . ودينه في الفصل الثاني وفي ذلك بطلان الاكره . قوله . ولهذا قلنا اي وان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة يقتصر الفعل على الفاعل . قلنا ان المكره على القتل ياتم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح الفاعل فيه آله لغيره لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جنسية على دين القاتل . والمكره في ذلك اي في الاثم لا يصلح آله لغيره لان الانسان في الجناية على الدين لا يصلح ان يكون آله لغيره مادام لا يمكنه ان يكتب الاثم على غيره . ولو جعلنا المكره آله كانت الجناية واقعة على دين المكره وانه لم يامر بذلك . فبين اننا اخرجنا المكره من ان يكون فاعلا في حق الاثم لتبدل به محل الجناية فيصير في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث المكره فاعلا بنسبة الفعل اليه يجعل المكره آله اذ لا يلزم منه تبدل محل الجناية . وصار المكره في حق المأثم فاعلا لتعذر النسبة الى المكره بلزوم تبدل المحل . فقيل له اي اي المكره لا تفعل يعني لما بقى فاعلا صح ان ينهى عنه شرعا وبالحققة الاثم بالمباشرة . ثم بين جهته تأييده فقال وصار المكره آله لانه اختار موت القاتل وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح لهُ في الروح وآثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع الخلق في معصية الخالق لانه تعالى نهاه عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لم يصلح فيه آله لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان تغلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره فلهذا بقى الاثم عليه . وانما قيل بقوله اذا اتصلت بالفعل اشارة الى ما ثبت في الحديث ان الله تجاوز عن هذه الامة ما حدثت به انفسهم . قوله . ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان عند تبدل المحل يقتصر الفعل على الفاعل قلنا كذا اذا باع مكره او سلم مكره ههنا ملكه المشتري ملكا فاسد حتى تقضى فيه اعاقبه وتديره واستيلاده عندنا وقال زفر رحمه الله لا يملكه . ولو سلم طائعا ينفذ البيع ويقع الملك به بالاتفاق لانه يصير اجازة لبيع دالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة فهو هبة وسلم طائعا حيث لا يكون اجازة لان الاكره على الهبة اكره على التسليم . وجد قوله انا حكمنا بان عقاب بيع المكره لانه لا يصلح فيه آله لغيره فيبقى بمقتضى ما التسليم فامر حتى يصلح ان يكون المكره فيه آله للمكره فيقتل اليه

ولهذا قلنا ان المكره على القتل باثم لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جنسية على دين القاتل وهو في ذلك لا يصلح آله فصار محل الجناية دين المكره لو جعل آله فصار في حق الحكم المكره فاعلا وصار المكره في حق المأثم فاعلا فقتل له لا تفعل وصار المكره آله لانه اختار موته وحققه بما في وسعه فلحقه المأثم والمأثم يعتمد عزائم القلوب اذا اتصلت بالفعل ولهذا قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه وان كان فعلا لان التسليم تصرف في البيع وانما اكره ليتصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو فيه لا يصلح آله ولو جعل آله لتبدل المحل وتبدل داب الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد بيناه الى المكره من حيث هو غصب

وذلك مثل اكره المحرم على قتل الصيد او اكره الحلال على قتل صيد المحرم ان ذلك لا يقتصر على الفاعل لان المكره الماخذه على ان يجني على احرام نفسه او على دين نفسه وهو في ذلك لا يصلح آله لغيره ولو جعل آله لتبدل محل الجناية فيصير محل الجناية احرام المكره ودينه



ولهذا وجب عليه الضمان الذي هو من احكام التسليم واذا انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكره الى المشتري فلا يقع به الملك. والدليل على ان الملك لا يقع بهذا التسليم ان المشتري لو وهبه او تصدق به او باعه تفسخ عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان تفسخ عليه كافي في البيع الفاسد ولنا ان هذا البيع متعقد بصفة الفساد فيجب الملك عند اتصال القبض كسائر البيوع الفاسدة اما لان عقد المساعدة انحصر عليه ولهذا اوجاز او سلم طابعا ينفذ. واما الفساد فلفظ شرطه وهو الرضاء فان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع كفوات شرط المساواة في بدلي الربوا يوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض بقيد الملك وقد وجد فان التسليم قد تحقق من البايع ولم ينتقل الى المكره بالاكره لان التسليم من البايع مقيم بسبب الملك ولهذا كان له شبهة ابتداء العقد على ما عرف وقد اكرهه على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آله له لان المكره لا يقدر على تملك مال الغير واتمام تصرفه ليجعل المكره آله له فيه. ولو جعل آله لتبديل المحل لانه يصير حينئذ تصرفا في المغصوب وقد امر بالتصرف في المبيع. وتبديل ذات الفعل فانما لو خرجنا هذا التسليم من ان يكون مقاما للعقد جملناه غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره واذا لم يخرج ان يتبدل محل الفعل بالاكره فكيف يجوز ان يتبدل ذاته. واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصر على البايع فيحصل الملك له المشتري كالمطابعا. وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب يعني للعقد لانه لا يصلح آله للغير فيد ونسبناه الى المكره من حيث انه مقتصر على البايع من حيث انه اتمام فاما ان يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتناق المشتري او تسليم محضا حتى لا يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان فلا. ثم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره فيتم يوم سلم وان شاء ضمن المشتري فاما الجواب عن قوله يفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد: لا تفسخ فهو ان القبض مع كون البيع فاسدا حصل بغير رضاء البايع وفي البيع الجاز او حصل القبض قبل تقد الثمن بدون رضاء البايع وتصرف المشتري فيه تصرف فاحتمل الفسخ يفسخ ففي الفساد اولي. وحققة المعنى فيه ان في البيع الفاسد وجوب الفسخ لحق الشرع فاذا باعه المشتري من غيره تعلق به حق العبد فاذا اجتمع الحقان يرجح حق العبد على حق الشرع اذا اصل هو ترجيح حق العبد عند اجتماع الحقين لحاجة العبد وغناء الشرع فبطل حق الفسخ فاما ههنا فحق الفسخ لحق البايع واذا باعه من غيره وتعلق به حق المشتري ايضا فترجح حق البايع لكونه اسبق في قبضته ولا يذ الفسخ اذا كان التصرف محتملا للفسخ. وكذا في البيع الفاسد وجد التصرف من المشتري بتسليم صحيح من البايع اياه على ذلك التصرف ولم يوجد التسليم ههنا ولو وجد فهو تسليم فاسد فافترقا (قوله) واذا ثبت انه اى انتقال الفعل من المكره الى المكره يعني نسبته اليه امر حكيم صرناله في اتلاف النفس والمال لاحسن استقام ذلك الانتقال. فيما يعقل ولا يحسن اى فيما يعقل وجوده من المكره ولا يحسن وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه حسا اذ لو تصور وجوده منه لاستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه وجد منه حسا كانت النسبة حقيقية لا حكمية. قلنا ان المكره على الاعتناق بما فيه الجاه هو المتكلم حتى كان الولاء له لان التكلم بالاعتناق اعنى التكلم بما يوجب عنق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتناق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره آله له فيه. ومعنى الاتلاف منه اى من هذا الاعتناق. نقول الى الذي اكرهه اى هذا

واذا ثبت انه امر حكيم  
صرناله استقام ذلك فيما  
يعقل ولا يحسن قلنا ان المكره  
على الاعتناق بما فيه الجاه هو  
المتكلم ومعنى الاتلاف منه  
منقول الى الذي اكرهه  
لانه من فضل في الجملة يحتمل  
للتقل باصله واما بيان ما ذكرنا  
من تقسيم الحرمات

الاعتناق بضمن اتلاف مال العبد معنى فيتمثل ذلك الاتلاف المعنوي الى المكره لانه يتصور منه الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه بحمل المكره آله له فيه لانه اى الاتلاف منفصل عن الاعتناق في الجملة لتحتمله بالقتل بلا اعتناق. يحتمل انتقال الى المكره باصله ان يتصور منه المكره ابتداء كما ينافى ذلك يرجع المكره على المكره بقيمة العبد وسر المكره او معسر الان ضمان الاتلاف لا يختلف بالايدار والاعمار. ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء لا غير كافي الرجوع عن الشهادة على العنق فان الضمان على الشاهد والولاء للمشهد وعليه العنق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته للغير وجوب الضمان عليه ولا سعيه على العبد لان العنق نفذ فيه من جهة ما ذكره ولا حتى لاحد في ماله ولا يلزم على ما ذكرنا الحرم اذا قتل الصيد حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمنا فيقتضى به ولا يقتضى به. فلورجع رجع بضمان يقتضى به وقد عرف ان ضمان العدو ان يقدر بالمثل فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما انا ان قوله فان القسم الاول وهو الحرمة التي لا تنكشف ولا تحتمل الرخصة هو كثرنا بالمرأة قيد بالمرأة ليعلم ان المراد به زنا الرجل فان زناه المرأة يحتمل الرخصة على ما نذكره. لا يحل ذلك اى كل واحد من هذه الافعال بعذر المكره كما يحل شرب الخمر واكل الميتة ولا يرخس فيه مع بقاء الحرمة كما رخص في اجراء كلمة الكفر مع الحرمة لان دليل ثبوت الرخصة خوف الاتلاف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جازله الترخيص بالحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف. والمكره يقتض الرأ والمكره عليه بمحضها ايضا وهو المقصود بالقتل. في ذلك اى في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان ينزل نفس غيره لصيانة نفسه. فنعط المكره في حق تناول دم المكره عليه. لانعارض اى صار الاكره في حكم المدم في حق اباحة قتل المقصود بالقتل والترخيص بالتعارض الحرمتين فان الترخيص لو ثبت بالاكره اصابته حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا يثبت بالتعارض. وفي الزنا فساد الفرائض ان كانت المرأة منكوبة الغير وضبايع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم تكن للمرأة قوة الاتفاق على الولد لعجزها عن الكسب فهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكما فلا يثبت الترخيص فيه بالاكره لتعارض ايضا. فان قبل الحاق الزنا بالقتل فيما اذا لم تكن المرأة ذات زوج سلم فاما اذا كانت منكوبة فقير مسلم لان الولد حينئذ ينسب الى الفرائض وان خلق من الزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجبت نفقة الولد وتربيته على صاحب الفراش فلا يكون الزنا اهلاكا. قلنا الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من ماله وتجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع النسب عن الزاني كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد لمن نفسه عادة فيؤدي الى الهلاك ايضا (وقوله) حتى ان من قتل متعلقا بالتعارض يعني لو لم يثبت التعارض في صورة ثبت انترخص كالواكره بالقتل على قطع يده حل له القطع. وفي المتوسط كان في سعة من ذلك ان شاء الله تعالى لان حرمة الطرف تابعة لحرمة النفس والتابع لا يعارض الاصل ولكن يترجم جانب الاصل في اقامه على قطع اليد مراعاة حرمة نفسه وفي امتناعه من ذلك تعريض النفس على التلف وتلفها وجب تلف الاطراف لاجلها ولا شك ان اتلاف البعض لا يقاء

فان القسم الاول هو الزنا  
بالمرأة والقتل والجرح لا يحل  
ذلك بعذر المكره ولا يرخس  
فيه لان دليل الرخصة خوف  
التلف والمكره والمكره  
عليه في ذلك سواء فسقط  
المكره في حق تناول دم  
المكره عليه للتعارض  
وفي الزنا فساد الفرائض وضبايع  
النسل وذلك بمنزلة القتل  
ايضا حتى ان من قتل له  
لنقلك او لقطع يده حل له  
لان حرمة نفسه فوق  
حرمة يده عند التعارض  
ويده غيره ونفسه سواء  
والحرمة التي تحتمل السقوط  
اصلا هي حرمة الخمر  
والميتة ولحم الخنزير فان  
الاكره المجبى



يوجب اباحته لان حرمة هذه الاشياء لم يثبت بالنص الا عند الاختيار قال الله تعالى ﴿ ١٥١٨ ﴾ وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما

اضطررتم اليه وقال تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه وان كان التحريم في الاصل ثبت مقيد ابالا استثناء كان الاستثناء خارجا عن التحريم فيبقى على الاباحة المطلقة كالذي لا يضطر الى ذلك لجوع او عطش يرى ان رفيق التحريم يعود الى تناول من خبث في الماء كول والمشروب قال الله تعالى وبصركم عن ذكرا الله وعن الصلوة فهل اتممتموه وقلمتم تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا ادى ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل على مثال قولنا لتقطع من يدك انت اول لتقتلك نحن فاذا سقطت الحرمة اصلا كان الممتنع من تناوله وهو مكروه مضيقا له فصار آثما وهذا اذا تم الاكراه فاما اذا قصر لم يحل له تناول لعدم الضرورة الا انه اذا تناول لم يجد لانه لو تكامل او جب الحل فاذا قصر صار شبهة بخلاف المكروه على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص لانه لو تم لم يحل لكنه انقل عنه فاذا قصر لم ينقل ولم يصير شبهة

(الحجرات)

واما الذي لا يستقط ويحتمل الرخصة فقل اجراء ﴿ ١٥١٩ ﴾ كلمة الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالايمان فان هذا ظلم

في الاصل لكنه رخص فيه بالنص في قصة عمارين ياسر وبقي الكفر عزيمة بحديث خبيب وذلك ان حرمة لا تحتمل السقوط وفي هتك الظاهر مع قرار القلب ضرب جنابة لكنه دون القتل لان ذلك هناك صورة وهذا هناك صورة ومعنى فوجبت الرخصة وبقي الكفر عزيمة لبقاء الحرمة فهاذا اصاب قد بدلت نفسه لا عازر دين الله عز وجل فكان شهيدا واذا جرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذلك هذا في سائر حقوق الله عز وجل مثل افساد الصلوة والصيام وقتل صيد الحرم او في الاحرام لما قلنا وكذلك في استهلاك اموال الناس برخص فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل وقاية لها ولكن اخذ انال واتلافه ظلم وعصمة صاحبه فيه قائمة فبقى حراما في نفسه لبقاء دليله والرخصة ما يستباح بعذر مع قيام الحرم فاذا صبر حتى قتل فقد بدلت نفسه لدفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار شهيدا



لان الصوم في حقه عزيمته قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة  
 فان ترخص بالرخصة فهو في سعة من ذلك وان تمسك بالعزيمة فهو افضل له قوله \* وكذلك اي ومثل  
 افساد حقوق الله تعالى استهلاك اموال الناس \* يرخص فيه اي في استهلاكها بالاكرام التام دون القاصر  
 حتى لو قبل له لقتلتك او لتأخذن مال هذا رجل قد دفعه الى او ترميه في مهلكة كان في سعة من ان يفعل  
 ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف  
 طرف الغير حيث لا يستقيم جعله وقاية للنفس لان المال مبتذل في نفسه والحرمة لحق الغير ولهذا يباح  
 باباحته فاما الطرف فمحترم احترام النفس ولهذا لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس \*  
 ولكن اخذ المال ظلم يعني كان ينبغي ان لا يجوز له الصبر عنه كما في مال نفسه لانه لا يتبدل في اصل الخافقة  
 وحرمة دون حرمة النفس لكن اخذ مال الغير وانتلافه ظلم \* وعصمة صاحب المال في المال فاعلم اي  
 عصمة لاجل صاحب المال باقية حاله الاكرام لانها تثبت للحاجة وحاجته اليه باقية في هذه الحالة فبقي المال  
 حرام التعرض في نفسه لبقاء دليل الاحترام \* والرخصة ما يستباح مع قيام المحرم اي يعامل به معاملة  
 المباح فاذا صبر عن التعرض حتى قتل قد بدل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير \* ولا فائدة حق محترم وهو  
 حق صاحب المال فصار شهيدا \* والحق بمحمد ربه الله الاستشهاد به الجواب فقال كان ماجورا ان شاء  
 الله قال شمس الائمة ربه الله انما قيد بالاستثناء لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الايمان  
 والصلوة والصوم وليس هذا في معناها من كل وجه لان الامتناع من الاخذ بها لا يرجع الى اعزاز  
 الدين فلهذا قيد بالاستثناء \* قوله \* وكذلك المرأة اي ومن هذا القسم المرأة اذا اكرهت على الزنا بالقتل  
 او بالقطع \* رخص لها في ذلك اي في التمكين من الزنا حتى سقط الحد والاثم عنها ولو صبرت كانت ماجورة  
 \* لان ذلك اي تمكينها من الزنا تعرض لحق محترم في المحل لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه من الايمان  
 والصلوة والصوم فيكون حراما وليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الترخيص في جانب  
 الرجل لما ذكر في ثبت اترخص عند الاكرام الكامل \* ولهذا اي ولان الاكرام الكامل في جانبها يوجب  
 الترخيص \* صار القاصرو هو الاكرام بالحس او بالقياسية في درء الحد عنها كما في شرب الخمر بخلاف  
 الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخيص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد عنه كما في الاكرام  
 على القتل \* وكان القياس ان لا يسقط الحد عنه الكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وهو قول زفر  
 رحمه الله لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانشار الآلة وذلك دليل الطواغية فان الانشار لا يحصل  
 عند الخوف بخلاف المرأة فان التمكين يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواغية \* الا ان  
 في الاستحسان يسقط كارجع اليه ابو حنيفة رحمه الله وهو قولهما لان الحد مشروع للزجر ولا حاجة  
 اليه في حالة الاكرام لانه كان مترجرا الى ان تحقق الاكرام وخوف التلف على نفسه وانما قصد  
 بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا اقضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة في اسقاط الحد عنه \* وانتشار  
 الآلة لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعيا فتحويلة المركبة في الرجال وقد يكون طوعا الا يرى  
 ان النائم قد تنشر آتد طبعه من غير اختياره ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف (قوله) فصار  
 هذا القسم اي الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة قسمين قسم لا يحتمل السقوط اصلا مثل حق الله تعالى  
 في الايمان القائم اي الموجود فانه مشتمل على ركنين \* احدهما الاعتقاد الذي هو الاصل فيه وحرمة

تبديله بضده حق الله تعالى لا يحتمل السقوط بوجه ولا يحتمل الرخصة لان الضرورة الداعية الى الترخيص  
 لا يتحقق في عدم احتمال التعدي من البشر \* والركن الثاني الاداء وهو الاقرار باللسان وحرمة  
 تبديله بضده لا يحتمل السقوط ايضا ولكنه يحتمل الترخيص لاحتماله التعدي من البشر فهذا الركن هو  
 احد القسمين المذكورين \* والثاني منهما ما يحتمل السقوط في نفسه ولكن لما لم يثبت دليل السقوط  
 بقي فعند الضرورة ثبت الترخيص فيه مع بقاء الحرمة وذلك مثل حقوق العباد وما يحتمل السقوط  
 من حقوق الله تعالى كحرمة ترك الصلوة والصوم فاما يحتمل السقوط في ذاتها كما سقطت في حالة  
 الحيض ولكن لما لم يثبت دليل السقوط عند الاكرام ثبت الترخيص مع بقاء الحرمة \* وانما  
 لم يذكر الركن الاول من ايمان في القسم الاول الذي لا يحتمل السقوط رخصة لان ذلك القسم  
 في بيان ما لا يحتمل الترخيص مع تحقيق الضرورة وهذا الركن لا يحتمل الترخيص لعدم احتمال  
 التعدي من البشر المؤدى الى الضرورة فلم يكن من ذلك القسم \* ولما سبق بكسر اللام \* ولان  
 فيه اي في الايمان ركن ضم الى الاعتقاد اي هو ركن زائد \* وصار غيره اي غير الاعتقاد وهو  
 الاقرار \* وعارضه اي هذا القسم امر اخر فوقع وهو تلف النفس او لعضو \* وجب العمل  
 به اي بالامر الذي فوقع وهو صيانة النفس عن التلف \* والعمل وجب باصله اي باصل الحق  
 بابقاء الحرمة \* وهذا اي ابقاء العزيمة واثبات الترخيص بالاكرام فيما ذكرنا مثل  
 اثبات الترخيص وابقاء العزيمة بالتمسك فيمن اضطر الى تناول طعام الغير حيث  
 يثبت له تناول رخصة لا اباحة مطلقة ولا يصير طعام نفسه في اباحة  
 حتى وجب عليه الضمان بالتناول لو صبر كان ماجورا  
 بخلاف طعام نفسه والحمد لله رب العالمين

ولما سبق ان اصل الشرع  
 التوحيد والايمان والاصل  
 فيه الاعتقاد والاداء فيه  
 ركن ضم اليه فصارت عدة  
 الشرع وهو اساس الدين  
 لا يحتمل السقوط والتعدي  
 من البشر بحمد الله تعالى  
 وصار غيره عرضة لما وارث  
 وما كان من حقوق العباد  
 من جنس ما يحتمل السقوط  
 ومن حقوق الله تعالى قسما  
 آخر انه يحتمل السقوط باصله  
 لكن دليل السقوط لما لم يوجد  
 وعارضه امر فوقع وجب  
 العمل باثبات رخصة والعمل  
 وجب باصله بان جعل اصله  
 عزيمة وهذا كمن اصابته  
 بخصلة حل له تناول طعام غيره  
 رخصة لا اباحة مطلقة  
 حتى اذا تركها كان شهيدا  
 بخلاف طعام نفسه واذا  
 استوفاه ضمنه لكونه مصوما  
 في نفسه وذلك مثل تناول  
 محظور الاحرام عن ضرورة  
 بالحرمانه يرخص له  
 ويضمن الجزاء فكذلك  
 ههنا والله اعلم بالصواب

او كذلك المرأة اذا اكرهت  
 على الزنا بالقتل او بالقطع  
 رخص لها في ذلك لان ذلك  
 تعرض لحق محترم بمنزلة سائر  
 حقوق الله تعالى وليس  
 في ذلك معنى القتل لان نسب  
 الولد عنها لا يقطع ولهذا  
 قلنا انها اذا اكرهت على  
 الزنا بالحس انها لا تتحد لان  
 الكامل يوجب الرخصة  
 فصار القاصر شبهة بخلاف  
 الرجل فصار هذا القسم  
 قسمين قسم حق الله تعالى  
 وفي الايمان لا القائم يحتمل  
 السقوط بحال الا ترى انه  
 لما لم يكن في العقيدة ضرورة  
 لم يحتمل الرخصة بالتبدل  
 ودخلت الرخصة في الاداء  
 للضرورة



قال العبد الضعيف ادام الله عليه عافيته \* وختم بالخير عافيته \* هذا اخر ما يبر الله لي من شرح  
مشكلات هذا الكتاب وكشف معضلاته \* ووفق لي على حل عقده وفهم مجملاته \* فبذلت  
بجهودي في تصحيح الفاظه وتنقيح معانيه \* وانجزت موعودي في تشييد قواعده وتهديبايد \*  
واجتهدت في ايضاح ما استنبه من خفاياه بتفسير كاشف عن اسرارها \* وبالغت في انصاح  
ما استعجم من خباياه ببيان رافع لاسرارها \* بعد مطالعات طويلة لكاتب المحققين من السلف \*  
ومراجعات كثيرة الى المدققين من فحول الخلف \* في طلب ما يزيل الاغفال \* وتحصيل  
ما يزيل الاشتغال \* وقد كان ينجس في قلبي ويدود في خلدي \* من قديم الدهران اكتب لهذا  
الكتاب شرحا شافيا ينتفع به المتنبه المبدي \* ويرجع اليه المتبه المنتهي \* وكان يبطئ عن ذلك  
قلة البضاعة \* ويعني عدم عراقي اني لست من اهل هذه الصناعة \* حتى افضى في قضاء الله  
وقدره الى ان شرعت في هذا الامر الذي يحار فيه نحابر العلماء \* ويقصرون خطوه الفصحاء  
والبالغاء \* فتيسر لي هذا الامر العظيم بفضل الله وطوله \* واستقم هذا الخطب الجسيم بقوته  
وحوله \* ووصلت الى ما قصدت ببره واحسانه \* ووفيت بما عليه عقدت بمجوده وامثاله \*  
أبرز مصنف هذا خريده حسنا ارسلتها الى خطاياها \* وفر بده زهرا اهديتها الى طلبها \*  
وشغفه للاصحاب ابرى من الدر والجوهر \* وهدته الى الاحباب اذكي من السك والعنبر \*  
لاحتوائه على حقائق المعاني الفقهية \* وانطوائه على دقائق الطوائف المليحة \* واطلاعه على  
خفيات لم يظن قبل بمسالكها ومناهجها \* وبراذه عن مهابت لم يكن بمدخلها ومخارجها  
من احاط بما ضمن فيه من الطائيف الغريبة \* واتقن ما بين فيه من الطوائف العجيبة \* تبين له  
في الخطاب مناهج التحقيق \* وسهل عليه في تخرج الصعاب ساو كالمسالك التدقيق \* هذا وان  
بذلت طائفي في التهديب والتنقيح \* وحرفت همتي الى التوضيح والتصحیح \* متيقن بان غيري قد  
يطلع ما اخفي علي من معني ادق \* ووجد احق \* وتفسير اوضح \* وتقرير افصح \* ومعترف بان  
بعض الاحاد فضلا عن الافراد قد ينفذ في عثرات او يهمل على زلات \* فان التصون عن الخطا  
والخلل في التصنيف \* والتحرر عن الهفوة والزلل في التأليف \* تجرت عن احاطة القوي والقدره \* ويجز  
عنه كافة البشر \* الامن اختص بالهداية الى مسالك الرشود والسادات والوقاية عن مهالك الغي والفساد  
قاله وقع من نظره فيه \* وعثر على ما لا ير تضيئه ان يكون عاذرا لا جاذلا \* وناصر الى لا خاذلا \* فيسعي  
في اصلاح ما عثر عليه من الفساد \* متجنبا في ذلك طريق التعاسد والعناد \* راجيا حسن الثواب \*  
من الملك العزيز الوهاب \* واسأل الله العظيم الذي شمل احسانه كافة البرايا \* والرب الكريم الذي عم  
غفرانه جميع الذنوب والخطايا ان يجعل ما قاسيت في هذا التصنيف \* وعانيت في هذا التأليف \* وجبا  
اشاء الجليل في الدنيا \* وسبب الثواب الجزيل في العقب \* وان تحفظنا من اختلال الاراء \* ويعصمنا من اتباع  
الاهواء \* وان يجعل مطرح ابصارنا كما في ذاته \* ومشرح افكارنا بجلال صفاته \* وبصيرنا من الذاكرين  
لقسمه والشاكرين لنعمه \* ويجعل مراتبنا رايض الجن والكرامة \* ومشارعنا حياض الامن والسلامة  
بفضله ورحمته ومنه ورافقه انه ارحم الراحمين واكرم الغافرين وصلى الله عليه سيدنا محمد واله اجمعين